





وتستمر المسيرة

مئةُ سؤالٍ وسؤالٍ

حولَ تاريخِ الفلسفةِ الغربيّة





مجـــدي ممـــدوح

مئةُ سؤالٍ وسؤالٍ
حولَ تاريخِ الفلسفةِ الغربيّة

- **مئةُ سؤالٍ وسؤالٍ حولَ تاريخِ الفلسفةِ الغربيّة**
- **سلسلة الفلسفةً للشباب**
- **المؤلف: مجدي ممدوح**
- **الناشر: وزارة الثقافة**

عمان ـ الأردن ـ شارع وصفي التل ـ ص . ب 6140 ـ عمّان

تلفون: 5699054/5696218 ـ فاكس : 5696598 -بريد إلكتروني: info@culture.gov.jo

رقم الإيداع لدى دائرة
المكتبة الوطنية
٢٠٢١/٨/٤٨٣٣

١٩٠
ممدوح ، مجدي
مئة سؤال وسؤال حول تاريخ الفلسفة الغربيّة/ مجدي ممدوح.– عمان
وزارة الثقافة، ٢٠٢١.
(١٢٩) ص
ر.أ. ٢٠٢١/٨/٤٨٣٣
الواصفات:/ الفلسفةالغربية/ / تاريخالفلسفة/

❖ يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى

- **مصمم الغلاف عُبادة الفحماوي**
- **متابعة وتنسيق: فادية نوفل**
- **الإخراج الفني: نسرين العجو.**
- **رقم الردمك** (978 - 9957 - 94 - 686 -9)

فلسفة

مجدي ممدوح

مئةُ سؤالٍ وسؤالٍ حولَ تاريخِ الفلسفةِ الغربيّة

2021

المحتوى

الإهداء:

إلى ولدي أحمد.... صاحب الأسئلة الذكية

مقدّمة

لا تبدو فكرة تقديم كُـرّاس حولَ تاريخ الفلسفة الغربيّة فكرةً حصيفةً، فهذه مهمةٌ تحتاجُ من أجل إنجازِها لمجلداتٍ؛ نظراً للتنـوّع الشديد والمحطات الكثيرة التي مَـرّتْ بها الفلسفةُ الغربيّةُ عبـرَ تاريخها الطويل، الذي يمتدُّ لخمسةٍ وعشرين قرناً، ولكن عندما يكونُ القصدُ هو تقديم هيكلية عامة، وتضمين ما هو جوهري فقط فـي هذا التاريخ، فربما تبدو الفكرةُ أكثرَ معقوليّةً، وعلى العموم حاولنا فـي هذا الكُـرّاس تقديمَ مفاتيحَ أساسيّةٍ ومدخلاتٍ نافذةٍ لقراءةِ تاريخ الفلسفة الغربية، التي تُـمكّنُ قارئَ هذا الكُرّاس من الاستزادةِ وَفْـقَ تصوّراتٍ إرشاديّةٍ مدروسةٍ.

يتضمّن الكُـرّاس أسئلةً لها طابع حواريّ، وليست أسئلة وأجوبة جامدة، ويمكن ملاحظةُ الطابعِ الحواريّ فـي هذه الأسئلة بوضوح، والأسلوب الحواريّ فـي الفلسفة له تاريخٌ مُـرضٍ منذُ اليونان، حيث صاغَ أفلاطون نصوصه الفلسفـية على شكل محاورات.

الحقيقةُ أنَّ طارحَ الأسئلة فـي هذه الحواريّة ليسَ افتراضـيّاً تماماً، بل إنَّ الأسئلةَ مستقاةٌ فـي جُـلِّها من التساؤلات التي كان

يطـرحُها علـيَّ ولدي أثناء أحاديثنا حول الفلسفة التي كانت تُثير فضولَه، وبالتالي فالأسئلةُ ربما تكون هي عين الأسئلة التي يطرحُها الشبابُ حول الفلسفة والتساؤلات الوجودية.

اعتمدَ الكُرّاس على طرح الإشكاليات المعرفيّة الأساسيّة التي قامَتْ عليها الفلسفة؛ لأنَّ هذه الإشكاليات هي جوهرُ الفلسفة، لم يكن هناك أيُّ توجّه لحشرِ كَمٍ من المعلومات الفلسفية؛ لأنَّ المعلومات يُمكنُ الحصولُ عليها بسهولةٍ فائقةٍ عن طريق مُحرِّكات البحث على شبكة الإنترنت، ما حاولنا تقديمه هو مفاتيحُ ومدخلاتٌ لا غنى عنها للولوجِ إلى الفلسفة، وتقديم تصوّرٍ عموميّ للمشهد الفلسفي الغربي.

ومع أنَّنا حَرَصْنا أشدَّ الحرصِ ألّا نغفلَ عن كلِّ ما هو جوهري في هذا المشهد، إلا أنَّنا كُنّا مُضطرّين في بعض الإحيان إلى الاختزالِ؛ مراعاةً لحجم الكتاب الذي راعينا أن يبقى في حجم كتاب الجيب، لقد تَمَّ التركيزُ على الجوانب المرتبطة بنظرية المعرفة، التي تُعَدُّ مفتاحاً مهماً لفهم الفلسفات. من الصعب العثورُ على كلِّ هذا الاستعراض الشمولي للفلسفة الغربية في كُتيّبٍ صغيرٍ بهذا الحجم، راجين أن يلقى هذا الجهدُ التقديرَ والاهتمامَ من قبل القُرّاءِ الشباب.

بالرغم من أنَّ كُـرّاساتِ هذه السلسلة مُوجَّهةٌ للشباب، ومن المفترض أن يكون مستواها ملائماً لمستواهم المعرفـي، إلّا أنَّنا راعينا ألّا يكونَ هناك أيُّ تبسيطٍ مُخلّ، ولهذا السبب فإنَّ هذا الكُـرّاس يُلائم كلَّ مَنْ يرومُ الولوجَ للفلسفة مهما علا مستواه.

ومع أنَّ الكُـرّاس ليس صعباً، وهذا ما سيلحظُه القارئ، لـكنَّه فـي الوقت نفسه ليس نزهةً سهلةً، بل يتطلبُ من القارئ استعداداً وهمّةً، وعقلاً مفتوحاً، إنَّ الصعوبةَ الأساسيّةَ فـي الفلسفة، ليست فـي فهم نصوصها، فهذا أمرٌ ممكنٌ دائماً بشـيء من الجهد، بل إنَّ الصعوبة الأساسية تكمنُ فـي تمثّل الإشكاليات الفلسفية المطروحة وفهمها، فمن العبثِ تقديمُ مقارباتٍ لإشكاليّاتٍ غيرِ موجودةٍ أصلاً فـي ذهن القارئ.

إنَّ كلَّ قارئٍ لا يُستثار ذهنه بواسطة الإشكاليات المطروحة، لا يمكنُ أن يكون هذا الكُـرّاسُ مفيداً له، إنَّ القارئَ المطمئنَّ غيرُ المتسائل والثابت على مسلماته، لا يمكن أن يُثيره هذا الكُـرّاس، هذه هـي القضيةُ الأساسيّةُ للفلسفة، هـي الإشكاليات، ومن ليس لديه إشكالياتٌ فلا حاجةَ به للفلسفة.

التسلسلُ الزمنيّ هو المعتمد فـي الغالب فـي تعاقب الأسئلة، ولكنَّه فـي أحيانٍ معينةٍ يتبنّى تسلسلَ الفكرةِ وتطوّرَها المعرفـيَّ، بغض النظر عن التسلسل الزمنيّ.

ارتأينا عدمَ الإحالةِ إلى المؤلفات الأصلية للفلاسفة؛ وذلك لصعوبة قراءة النصوص الفلسفية الأصليّة لغير المتخصصين، وفضّلنا تقديمَ موجزٍ عن فلسفاتهم من خلال المؤلفات التي تشرحُ فلسفاتِهم وتُبسِّطُها وتجعلها في متناول الجميع، إنَّ مَنْ يحاولُ قراءةَ المؤلفات الأصلية لديكارت وكانط وهيجل وغيرهم من أعلام الفلسفة، يدركُ الصعوبةَ البالغةَ في التعامل مع النَّصِّ الفلسفيّ الأصليّ.

الحِقْبَةُ اليونانيّة

سؤال: أول ما يتبادر للذهن هو: ما هي الفلسفةُ؟، وما هو الشيءُ الذي يُـمـيِّزها عن غيرها من ضروب المعرفة المختلفة؟

جواب: «ما هي الفلسفة» سؤالٌ كبيرٌ بالرغم ممّا يبدو عليه من بساطة، ويبدو أنَّ الإجابةَ على هذا السؤال سوف تستغرقُ الكتابَ كُـلَّه، بمعنى أنَّ كل ما سنتحدّث عنه في هذا الكتاب سيصبُّ في النهايةِ للتعريف بماهية الفلسفة التي لا يُمكن اختزالُها بتعريفٍ مختصرٍ، ولكن يمكنُ القولُ إنَّ ما يُـمَـيّز الفلسفة عن غيرها من ضروبِ المعرفة المختلفة هو الشمولية، نعم، فالفلسفةُ تُرسل نورَها في الأفق البعيد لكي تعودَ بالمعرفة الشاملة، المعرفةُ الحقيقيةُ المجردة من الأوهام والنقص.

إنَّ كافة حقول المعرفة تُـقـدِّمُ معارفَ جزئيّةً متخصصةً ما عدا الفلسفة، فهي المعنية بالمعرفة الشمولية، ويمكن توضيحُ السعي نحو المعرفة الفلسفية من خلال الأسطورة الهندية القديمة، التي تُروى عن ستة عميان واجهوا في طريقهم فيلاً، فأخذوا يتحسسونه لكي

يتعرّفوا عليه، أمسك أحدهم برجله فوصف الفيل بأنَّه أشبه بجذع شجرة، وأمسك أحدهم بالذيل فوصفه بأنَّه مجرد حبل، وأمسك أحدهم بالخرطوم فوصفه بأنَّه ثعبان هائل، وتحسّس أحدهم جثة الفيل فوصفه بالجبل، ثم وصفه أحدهم بأنَّه مروحة عملاقة عندما تحسّس أذنه، وهتف الآخر بأنّهُ عبارة عن خنجر عندما أمسك بنابه.

إنَّ الوصف الذي قــدّمه كلٌّ واحدٍ على انفراد هو وصف صحيح من وجهة نظره، وهو ينطبق على الجزء الذي رآه، ولكنَّ الصورةَ الكليّةَ للفيلِ لا يمكن أن يتعرّف عليها إلا شخصٌ مبصرٌ، هذا الشخص المَبصر هو صفةُ الفيلسوف الذي يبحث عن المعرفة الشمولية، وليس المعرفة الجزئية.

سؤال: يبدو هذا التشبيه جيداً، وسواء كانت هذه القصةُ حقيقيةً أم خياليّةً، فهي تصف الفلسفةَ وصفاً جيداً، ولكن ألّا تشبه هذه القصةُ ما أورده أفلاطون (427 ق.م ـ 347 ق.م) حول وهم الكهف، التي تُعـتـبَـرُ من أشهرِ الأمثلة في تاريخ الفلسفة.

جواب: نعم، يبدو الأمرُ مشابهاً إلى حَــدٍّ ما، ومن المحتمل أنَّ أفلاطون نفسه قد استوحى مثال الكهف الذي يشرح نظريته في المُثُل من هذه القصة الهندية التي كانت مشهورةً في عصره، في مثال

الكهفِ يتخيّلُ أفلاطون أنَّ أشخاصاً عاشوا منذ نعومة أظفارهم داخل كهفٍ عميقٍ له سرداب طويل، ينتهي بباب على العالَـم الخارجيّ، يوجد في الخارج نارٌ تعكسُ صورَ أشياء العالَـم الخارجيّ داخل الكهف على شكل ظلال، في داخل الكهف لم يُشاهِد الناسُ سوى هذه الظلال، ومهما حاولتَ أن تُـقنعَهم أنَّ الأشياء الحقيقية ليست هذه التي يرونها، وأنَّ ما يُشاهدونه مجردَ ظلالٍ لهذه الأشياء الحقيقية، فلن يقتنعوا، فهم لن يستطيعوا المقارنة لعدم مثول الأصل والظلِّ أمامهم.

وهكذا فإنَّ الفلسفة تتبنّى وجهة النظر القائلة إنَّنا لا نعرفُ الأشياء كما هي في ذاتها، بل نرى ظاهـرَها أو ظلالَها أو انعكاساتها، والحقيقةُ أنَّ مثال الكهف ما زال إلى غاية اليوم ينطبقُ بشكلٍ عامّ على المعرفة الفلسفية، وقد قال بعض الفلاسفة شيئاً شبيهاً بهذه الفكرة، ولكن بلغةٍ مختلفة وأكثرَ دقةً، ومن أهـمِّهم عمانوئيل كانط (1724-1804) الذي قال إنَّنا لن نعرف الشيءَ كما هو في ذاته أبداً، وكلُّ ما ندركه هو الظواهر فقط، وسوف نأتي على تفصيل ذلك عند الحديث عن كانط.

سؤال: هل يمكن القولُ إنَّ الفلسفة تسعى للتوصّل إلى نَسَقٍ أو

تصوّرٍ كليٍّ يجمع شتات المعارف المتفرقة التي نمتلكها عن الوجود؟

جوابٌ: نعم، هذا جيد، فكـلّـنا نمتلكُ معارفَ وقيماً من شتى الضروب، وهذا شيء لا بُـدَّ لكلِّ إنسانٍ من تحصيله في مسيرة حياته، ولكنَّ الإنسانَ يحتاجُ من أجل إدراك الوجود الذي يعيش فيه، إلى ما هو أكثر من هذه المعارف والقيم المبعثرة، إنَّه في حاجةٍ إلى النسق أو التصوّر الكليّ الذي ذكرتَه، لكي ينتظمَها جميعاً، أي بعبارةٍ أخرى، هو بحاجة للفلسفة.

وهكذا فإنَّنا نستطيعُ القولَ إنَّه لا يمكن لأيِّ إنسانٍ أن يعيشَ بلا فلسفة، والفرقُ بين الفيلسوف والإنسان العادي هو أنَّ الأول يمتلكُ فلسفةً واعيةً، ومتماسكةً وواضحةً، بينما يمتلك الثاني في الأغلب فلسفةً أو تصوّراتٍ غيرَ واعيةٍ، ومفككةً وغامضةً، وغيرَ ناضجة.

سؤال: ولكنَّ ذلك لا يَحولُ دون تقديمِ تعريفٍ للفلسفة، فما هو أفضل تعريف للفلسفة؟

جواب: لا نبالغ إذا قلنا إنَّه يوجد تعريفاتٌ للفلسفة مساويةٌ لعدد الفلاسفة، فكلُّ فيلسوفٍ له تعريفٌ خاصٌّ به يعتمد على الزاوية التي ينظر بها للفلسفة، فقد عَـرّفها أفلاطون بأنَّها علمُ الوجودِ الحقيقيّ المتعالي على العالَـم الظاهر، ووصفها أرسطو (384ق.م-

322 ق.م) بأنَّها بحثٌ عن المبادئ الأولى للوجود، ثم يأتي فيلسوف بعده بألفين وأربعمئة عام ليقول إنَّ الفلسفة هي صناعة المفاهيم[1].
ولو عُـدْنا للدلالة اللغوية لكلمة الفلسفة، فهي مكونة من مقطعين «فيلو»، وتعني حب، «وصوفيا»، وتعني الحكمة، ليصبح معنى الفلسفة هو حُـبّ الحكمة.

سؤال: أليس غريباً على الفلسفة أنّـها عاجزةٌ عن تعريف نفسها في الوقت الذي تـدّعي أنَّـها هي وحدَها القادرةُ على تعريف أصناف المعرفة الأخرى، فلا نكاد نجد مبحثاً من المباحث إلّا وقـدّمت الفلسفةُ تعريفاً أو حَـدّاً له، فكيف تمتلكُ الفلسفةُ القدرةَ على حَـدِّ وتعريفِ غيرها، ولا تمتلكُ القدرةَ على حَـدِّ وتعريفِ نفسها.
جواب: ربما تكون قدرتُها العجيبةُ على حَـدّ وتعريف غيرها متأتيةً من تمرّدِها على الحَـدِّ والتعريف، فلا وجودَ لمنهج من مناهج البحث المختلفة، يمتلك شموليّتَها لكي يكون مُـخـوّلاً لحـدّها وتعريفها، وربما تكونُ هي الأقدر على تحديد وتعريف ذاتها، ويبدو أنَّ سؤال الفلسفة لذاتها؛ أي سؤال: «ما هي الفلسفة؟» سيظلُّ سؤالاً متجدداً، يُـجيب عليه كلُّ عصرٍ من عصور الفلسفة بطريقته الخاصة.

1- هذا التعريف قدمه الفيلسوف المعاصر جيل دولوز في كتابه «ما هي الفلسفة؟».

سؤال: حسناً سوف نتجاوزُ مسألةَ التعريف بسبب صعوبة وَضْع تعريفٍ جامع مانع للفلسفة، ويكفي ما قــدّمناه من رؤى متنوعةَ حول الفلسفةً، دَعْــنا نحاولْ من زاويةٍ أخرى الإحاطة بماهية الفلسفة من خلال السؤال عن موضوع الفلسفة: ما هو موضوعها؟ ألا يجدرُ بكلِّ حقلٍ معرفيّ أن يكونَ له موضوعُه المُحـدّدُ الذي يبحثُ فيه؟ فموضوعُ علم الفيزياء مثلاً هو المادة والطاقة والحركة، وموضوع علم الكيمياء هو خواصُ المواد وتركيبها وتفاعلاتها، وموضوع علم النفس هو الظواهر السلوكية والنفسية الصادرة عن الإنسان.... إلخ، ألا يوجدُ تحديدٌ مشابهٌ لموضوع الفلسفة؟

جواب: وَفْــقَ التحديد الذي ذكرته، فلا يوجدُ للفلسفةِ موضوعٌ محدّدٌ كبقية حقول المعرفة، لأنَّ الموضوع المحدد هو من اختصاص العلوم الجزئية، وحتى لو ذهبنا للقول إنَّ موضوع الفلسفة هو الكُلـيّاتُ والوجودُ الإنسانيّ والعالَــم، فربما يكون هذا صحيحاً، ولكن هل هذه موضوعاتٌ محددة؟! الجواب بالنفي[1]، ولكن يمكنُ القولُ دائماً - وبشيءٍ من الثقة - إنَّ العقلَ هو موضوعُ الفلسفة.

1- بدوي، عبد الرحمن (1975)، مدخل جديد للفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ص24.

سؤال: حسناً، متى ابتدأت الفلسفة في تاريخ المعرفة؟

جواب: الحقيقةُ أنَّ للفلسفة بدايةً بالفعل، فبالرغم من كلِّ ما قيل حول تعميم وتشتيت بدايات الفلسفة في الثقافات الإنسانية القديمة، إلّا أنَّنا نستطيعُ التقريرَ بشيءٍ من الوثوقية أنَّ الحضارة اليونانية هي التي أنتجت الفلسفة بالمعنى المتعارف عليه اليوم، وأنَّ الفكرَ والتراثَ الإنسانيَّ السابق، مع غناه، لا يمكنُ إدراجُهُ ضمن تاريخ الفلسفة، فقد تمتّعت أثينا في حِقْبةٍ زمنيةٍ متميزةٍ بقَدْرٍ وافرٍ من الرفاه الاقتصاديّ والأمن والراحة، مِمّا وفَّرَ للنخبة المتنورة فراغاً ووقتاً خصباً للبحث والتأمل والتفكير، ولكنْ أكثرَ تحديداً، فإنَّ الفلسفة بمعناها الاصطلاحي قد ابتدأت بأفلاطون.

وقد جاءت مؤلفات أفلاطون الفلسفية على شكل حواراتٍ تظهر فيها أسماءُ بعض الأعلام ممّن عاصروه أو سبقوه في المعرفة، وقد شَمِلَتْ محاوراتُ أفلاطون حقولاً معرفيّةً متعددةً، مثل الأخلاق والسياسة والطبيعة والرياضيات.

جاء الجزءُ الأولُ من حوارات أفلاطون على لسان سقراط وهو يجادل مجموعةً من الحكماء الذين عاشوا في زمانه، وكانوا يُدعَوْنَ بالسفسطائيين، والسفسطائيون لغةً تعني الحكماء، وقد عارضهم

سقراطُ لاحقاً، عندما نفى عن نفسه مسمّى الحكمة؛ لأنَّ الحكمة الكاملة منزلةٌ لا يُمكن الوصولُ إليها مهما حاولنا، وقد أطلق سقراطُ على نفسه مُـحبَّ الحكمة، ومن هنا جاء اسم الفلسفة، التي تعني حرفياً «حـبّ الحكمة».

وهنا يتكشّف الطابعُ الشكّي والنسبي عند سقراط، الذي كان يرى أنَّ الطريق للحقيقة طويلٌ طويلٌ ولا ينتهي، والفلاسفةُ يسعَــوْنَ إلى الحقيقة دون أن يصلوها، لهذا السبب فإنَّ الفلسفةَ تعني في جوهرها البحثَ الدائمَ والدؤوبَ عن الحقيقة دون أمــلٍ في الوصول، نعم، قدرُ الفلسفة هو السؤال الدائم، حيث إنَّ جوهر الفلسفة هو السؤال.

لقد كانت المعرفةُ الإنسانيّةُ تستند على تقديم الأجوبة، وربما الأجوبة الحاسمة والنهائية، ولكنَّ الفلسفةَ عــلّـمت الإنسانيةَ أنَّ الأجوبة الحاسمة والنهائية حول الوجود هي التي توصلنا للطرق المسدودة، وتعمل على تجميد المعرفة الإنسانية، وتجعل التاريخ الإنسانيَّ يصل لطرقٍ مسدودةٍ.

سؤال: ولكنَّ العلمَ استطاعَ التوصّلَ لأجوبةٍ نهائيةٍ حولَ المواضيع التي درسها، وأحدثَ قطيعةً تامّـةً مع المعارف العلمية البالية التي

سادت في القرون السابقة، مثال ذلك أنَّ حقيقةَ كونِ الأرض تدور حول الشمس قد تكرَّست، وجَـبَّـتْ ما قبلها من المعارف التي كانت تقولُ إنَّ الشمس هي التي تدور حول الأرض، ألا يُعتبر هذا جواباً نهائياً لا رجعة فيه؟! وهل ينتقص هذا من مصداقية العلم؟

جواب: هنا نواجه إشكاليّةَ التفريق الدقيق بين أجوبة العلم وأجوبة الفلسفة، أجوبةُ العلم بإمكانها أن تكون نهائية؛ لأنَّـها تدورُ دائماً حول ظواهر جزئية ومَحددة، عكس الفلسفة التي تبحثُ في الوجود الكليّ.

إنَّ اكتمال المعرفة حول موضوع ما، ووصولها لليقينيّة، يُحيلها بالضرورة لعهدةِ العلم، وتصبح مستقلّةً عن الفلسفة، وتتوقّـفُ الفلسفةُ عن التساؤل حولها؛ لأنَّ الفلسفة لا تلتفتُ للمعرفة المكتملة. في نقطةٍ معينةٍ من تاريخ العلوم، كانت كافةُ العلوم داخلةً في الفلسفة، ثم أخذت هذه العلومُ تـتقـدّمُ شيئاً فشيئاً حتى أصبحت تمتلك أجوبةً نهائيةً حول مشكلاتها.

إنَّ المسائلَ التي يتمُّ التوصّلُ فيها لأجوبةٍ نهائيةٍ دقيقةٍ وموضوعيّةٍ، لا رجوع عنها، وتثبتُ بالتحقّق والتجريب، تنفصلُ عن الفلسفة، ولا يتبقّى في الفلسفة إلا المسائل التي لم يـتمَّ التوصّلُ فيها لأجوبةٍ نهائيةٍ، فالأجوبةُ النهائية والفلسفة نقيضان.

سؤال: وهل قدرُ الفلسفةِ هو الاستمرارُ بمواجهة أعتى الأسئلة الوجودية بلا أمل؟

جواب: لقد بذلَ العقلُ الإنسانيّ جهوداً جبّارةً في محاولة حلِّ بعض المعضلات الوجودية التي تتصل بالكون والإنسان والوعي، ولكنْ ثمّةَ أسئلةٌ بقيت عصيّةً على الحلّ، وظلّت الفلسفةُ على مدار الحِقَب السابقة تقدّمُ مقارباتٍ متجددةً لها، ولهذا السبب، فإنَّ ثمّة مأخذاً على الفلسفة من قبل منتقديها؛ لكونها تلوك نفس الموضوعات في كلِّ العصور دون تحقيق أيِّ نتائجَ نهائيّةٍ.

والحقيقةُ أنَّ هذا ليس مأخذاً على الفلسفة، بل هو قدرها أن تتساءل ولا تجيب، ومع كلِّ تساؤلٍ جديدٍ، تفتحُ الفلسفةُ آفاقاً جديدةً للمعرفة الإنسانية لا تقوى العلوم على فتحها؛ بسبب طبيعتها اليقينية، وظيفةُ الفلسفةِ هي اكتشافُ ممكنات جديدة غير مطروقة، من رحم السؤال الفلسفي تتناسل الممكنات والآفاق الجديدة، ثم يأتي دور العلم لكي يمتحنها ويختبرها، ويحاول التحقّق منها بطرقه التجريبية؛ ليضيفَها لفضائه في حال اجتيازها شروطَ العلم الصارمة والموضوعية.

جوهرُ الفلسفة هو في البحث عن الحقيقة وليس في امتلاكها،

وعندما تتخيّل الفلسفةُ أنّـها امتلكت الحقيقة، فإنَّـها تتحـوّل إلى عقيدة جامدة بلا فائدة، الفلسفةُ هي سيرٌ دائمٌ بلا وصول.

سؤال: ولـكِـنْ ثـمّـةَ إشاراتٌ كثيرةٌ في تاريخ الفلسفة اليونانية تعود إلى ما قبل سقراط وأفلاطون، هناك مثلا طاليس وأنباذوقليس، وأنكساغوراس، وديمقريطس، وبارمينيدس، ولهم آراء فلسفية حول الصيرورة (التغيّر)، والثبات، وأصل العالَــم.

جواب: يمكن وصف هؤلاء الفلاسفة بالفلاسفة الطبيعيين، وهم جميعاً جاؤوا قبل سقراط، ولكنَّ حقلَ اشتغالهم تركّزَ في البحث عن طبيعة العالَــم الخارجيّ، وعن قوانين وأصول العالَــم المادي، وممّا لا شكَّ فيه أنَّه كان لهم تأثيرٌ في انبثاق الفلسفة، لقد وصف سقراط فلسفتهم بأنَّـها فلسفةٌ حسنةٌ، ولكنَّه اعتبر أنَّ هناك فلسفةً أشرفَ مرتبةً من دراسة الحجارة والأشجار، والنجوم والكواكب والأفلاك، وهي التي تُـعنى بدراسة العقل وسبر أغواره السحيقة. وهكذا فقد أصبح موضوع الفلسفة الجوهري منذ سقراط هو العقل الإنساني كما أسلفنا، فكـلُّ المباحث التي تدرسها الفلسفة تـتـمُّ من خلال منظور العقل[1].

1- ديورانت، ول، (1988) قصة الفلسفة، مكتبة المعارف، بيروت، ص12.

سؤال: ولماذا لا يمكن اعتبار سقراط هو أول الفلاسفة وليس أفلاطون ما دام قد سبقه زمانياً؟!

جواب: هذا السؤالُ مُـهـمٌّ جدّاً، فسقراط بالتأكيد كان فيلسوفاً، ويعترفُ أفلاطون أنّـه كان تلميذاً عند سقراط مثل غيره من شباب أثينا، ولكنَّ المشكلةَ تكمنُ في أنَّ سقراط لم يترك أيَّ مؤلفات مكتوبة يمكنُ الرجوع إليها، وتحديدُ المعالم الأساسية لفلسفته. لقد ابتدأ التدوين والكتابة الفلسفية مع أفلاطون، وسقراط لم يترك آثاراً مكتوبةً؛ لأنَّـه لم يكن يؤمن بتدوين الفلسفة، بل كان يرى أنَّ جوهر الفلسفة يتجلّى في حضورها شفاهاً حيث تكون راهنية، وكان يرى أنَّ الفيلسوفَ الحَـقَّ هو الذي يستطيع ممارسة التفلسّف الحيّ والمتدفق أمام المتحاورين، وليس من يُـحوّل الفلسفة إلى حروف وآثار جامدة مكتوبة لا حياة فيها، ولهذا السبب، فإنَّ أفلاطون ربما يكون قد خالف وصية معلمه سقراط، وبادر إلى تدوين الفلسفة، وهو الذي قـدّم لنا هذا الإنجاز الإنساني الذي لولاه لضاع واندثر بفعل الانقطاعات التاريخية.

سؤال: ومَـنْ هو سقراط حقيقةً؟ كيف نتعرّفُ عليه إذا لم يكن قد ترك آثاراً مكتوبةً تـدلُّ على شخصيته؟

جواب: الحقيقةُ أنَّـنا لا نعلم الكثير عن سقراط خارج ما كتبه

أفلاطون، صحيح أنَّ سقراط شخصية تاريخية حقيقية عاشت في القرن الخامس قبل الميلاد، وواجهت الإعدام بالسُّمّ، وله تمثال نصفي هو المتداول اليوم، إلَّا أنَّ ما نعرفه من التاريخ يُعَدُّ شيئاً قليلاً إذا ما قورنَ بالصورة الواضحة والمشرقة التي قدَّمها أفلاطون عنه، لهذه الأَسباب، فإنَّنا نستطيع الجزم أنَّ أفلاطون هو أول فيلسوف في تاريخ الفلسفة.

سؤال: دَعْنا نُقِرْ بأنَّ الفلسفة كما نعرفها اليوم قد انبثقت من بلاد اليونان، هل هناك شروط اجتماعية ساعدت على هذه الانطلاقة؟ أعني ما الذي مَيَّزَ المجتمعات اليونانية عن غيرها لتصبح ملائمة لاحتضان الفلسفة وازدهارها؟

جواب: يبدو أنَّ الوفرة الاقتصادية والاستقرار قد وفّرا بيئةً مناسبةً لبعض الأشخاص للتفرغ للتأمل والتفكير نتيجة وجود وقت للراحة والفراغ، وإذا ما أضفنا لذلك تطوّر النظام الديمقراطي وأجواء الحرية، فإنَّ هذا يُعتبر مناخاً مثالـيّاً لظهور التفكير الحُـرّ[1].

ويذهبُ بعضُ الباحثين إلى أنَّ عدم وجود نصوص أو كتب دينية

1- ديورانت، وِل، قصة الفلسفة، ص7.

تقـدِّمُ أجوبةً حاسمةً ونهائيةً حول الوجود، جعل البابَ مفتوحاً لاجتهادات البشر في المسائل الأخلاقية والسياسية والوجودية، إنَّ وجود أديان وتشريعات إلهية مكتملة في بعض الحضارات القديمة، ربما جعلت الناس يستغنون عن هذا الجهد العقليّ الإنسانيّ.

سؤال: ما هي العلاقة التي تربط الفلسفة بأنواع المعرفة الإنسانية الأخرى مثل العلم. وأيُّـهـما أسبق؟

جواب: بالرغم من أنَّ الفلسفة قد أصبحت في حِقْبةٍ ما أمّ العلوم كما اشتُهر عنها، إلّا أنّـنـا ذكرنا أنّـها لم تنبت من العدم، بل إنَّها تُـعَـدّ تحـوّلاً أو انعطافة كبيرة في تاريخ المعرفة الإنسانية، لقد كانت هناك علوم ومعارف وفنون أسبق من الفلسفة، وأهـمّ هذه العلوم هي الرياضيات التي كانت متقدمة، فقد سبق فيثاغوروس سقراط بقرن كامل من الزمان، وهذا يعني أنَّ الرياضيات أسبق من الفلسفة، وهنا نأتي إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي اعتماد الفلسفة في اشتغالاتها وطرائقها ومنهجيتها على الرياضيات، والذي يبدو واضحاً من العبارة التي كتبها أفلاطون على باب الأكاديمية الفلسفية، عندما افتتحها في أثينا لتعليم الفلسفة، حيث كتب أفلاطون على باب الأكاديمية عبارة: «لا يدخل علينا إلا مَـنْ له علم بالرياضيات»،

وهذا يعني بديهياً أنَّ الفلسفة في انطلاقتها الأولى كانت معتمدة على الرياضيات[1].

سؤال: وما هي العلاقة التي يمكن أن تربط الرياضيات، التي لا تحتوي سوى على أرقام وأشكال هندسية مجردة لا حياة فيها، بالفلسفة التي تتساءل وتبحث حول الوجود الإنساني النابض بالحياة؟

جواب: العلاقةُ تظهر بوضوح من خلال حقيقة أنَّ الفلسفة اعتمدت في جوهرها على صناعة المفاهيم، أي المفاهيم التي أصبحت الفلسفةُ تستعملها لتحليل الوجود وفهم ظاهراته المتنوعة والمختلفة اختلافاً كبيراً، وعندما ندرس تاريخ المعرفة الإنسانية، فإنَّنا نتبيّن أنَّ المفاهيم نشأت في الأصل في علم الرياضيات، وبادرت الفلسفةُ لاحقاً إلى استعارة فكرة المفهوم وتطبيقها في الفلسفة.

لقد نسجت الفلسفةُ مفاهيمها الفلسفية وَفْقَ نفس المبدأ الذي نسجت فيه الرياضيات مفاهيمها الرياضية، ومع تراكم المفاهيم الفلسفية وتنوّعها، وشمولها لكافة جوانب الوجود الإنسانيّ، أصبحت الفلسفةُ تمتلك أدواتٍ معرفيةً (مفاهيم) ذات كفاءة عالية

1- جوهر، بلحنافي، وآخرون (2012) حوار الفلسفة والعلم، منشورات الاختلاف، الجزائر ص 126.

في تحليل الوجود وفهم ظاهراته، وما زالت الفلسفة لغاية اليوم تقوم على صناعة المفاهيم، حيث إنَّ أحدث تعريف للفلسفة هو التعريف الذي قــدّمه الفيلسوفان جيل دولوز وفيليس غاتاري للفلسفة، بوصفها إبداعاً للمفاهيم، وقد جاء هذا التعريف في كتابهما المهم «ما هي الفلسفة»[1].

سؤال: ما هي المفاهيم؟ وكيف استطاعت الرياضياتُ اختراع المفاهيم؟ وهل يمكنُ تقديم أمثلة على المفاهيم في الرياضيات؟ أعتقد أنَّ هذا الأمر يحتاج لتفصيل لأهميته.

جواب: لقد ابتدأت المفاهيم بشكل واضح في الرياضيات، والمفهومُ هو نعتٌ يُطلق على شيء جامع يكون ممثلاً لكلِّ الأشياء التي تُشترك في ملامح معينة. إنَّ وجودَنا الفيزيائيَّ وجودٌ معـقّـدٌ ومتنـوّع ولانهائيّ، ولا بـدَّ من تصنيفه وتقسيمه وتبويبه إلى أقسام رئيسية؛ لكي يسهل علينا فهمه، فعلى سبيل المثال، اخترعت الرياضياتُ مفهومَ الدائرة، التي تُعتبر ممثلة لكلّ الدوائر الموجودة في الكون، فهي تـمـثّل الدائرة الموجودة في الشمس، والدائرة الموجودة في

1- دولوز، جيل، وغاتاري، فيلكس(1997) ما هي الفلسفة؟، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص28.

القمر، وكذلك الدائرة الموجودة في جذع الشجرة، علاوة على الدائرة الموجودة في فوهة الكأس، فهي إذن رسمٌ تخـيّـليّ لشيء موجود في الواقع عندما نجرّده من المادة.

إنَّ مفهوم الدائرة هو مفهوم ذهني، ولا توجد فيه مادة مثل الخشب أو الصخر أو الزجاج، بل هو الشكل الهندسي المجرد، هكذا أصبحت الدائرة عبارة عن مفهوم رياضيّ له معنى محدد وواضح، هو «المحلّ الهندسيّ للنقاط التي تبعد مسافة ثابتة متساوية عن نقطة معلومة هي المَـرْكَز». وهذا المفهوم العام ينطبق على كلّ الدوائر الموجودة في أرجاء الكون مهما كان نوعها، فبدلاً من أن ندرسَ كلَّ دائرة على حِدة، وهي عملية مستحيلة تماماً؛ لأنَّ عددَ الدوائر في الكون عددٌ لا نهائي، أصبحنا قادرين على دراستها من خلال المفهوم الذي يمثّلها جميعاً، وهو مفهوم الدائرة، وهذا ينطبق على المفاهيم الأخرى مثل مفهوم المثلث ومفهوم المربع وغيرها، واخترعت الرياضياتُ من المفاهيم ما اعتبرته ضرورياً من أجل الإحاطة بالمكان الذي نعيش فيه على الأرض.

سؤال: وكيف أفادت الفلسفة من طريقة الرياضيات في صناعة المفاهيم؟

جواب: لقد صاغت الفلسفة مفاهيمها على نفس المنوال السابق،

فبدلاً من دراسة ملايين الظواهر الإنسانية والكونية المفردة، التي لا يحدّها حَــدٌّ ولا يُحيط بها عَــدّ، عمدت الفلسفة إلى تبويب وتجميع الظواهر الوجودية الإنسانية، واكتشاف التشابهات بينها، وتجميع المتشابه منها، ووضعها تحت مفهوم واحد يكون مُمّثلاً عنها، ويغني عن دراستها منفردة، مع ما يترتب على ذلك من استحالات.

سؤال: وهل صناعةُ المفاهيم الفلسفية أحرزت نفس النجاح الذي أحرزته مفاهيم الرياضيات في الإحاطة بالوجود؟ أليس هناك اختلافٌ بين مفاهيم الرياضيات الدقيقة والمحددة والواضحة، والمفاهيم التي تصف الوجود الإنساني؟

جواب: علينا الاعتراف أنَّ صناعة المفاهيم في الفلسفة لم تكن بنفس الدقة والتحديد؛ لأنَّ ظواهر الوجود الإنساني نسبية، تختلف في طبيعتها من إنسان لآخر، ومن حضارة لأخرى، ومن عصر لعصر، ومن ثقافة لأخرى. لهذا السبب فإنَّ الفلسفةَ هي نشاطٌ معرفيّ متجدد ومتطور، ولا يعرف الاستقرار مثل الرياضيات، فمفاهيم الرياضيات التي صاغها اليونان (فيثاغوروس وإقليدس خاصة)، ما زالت كما هي، لم يطرأ عليها تغيير، فالدائرة اليونانية هي نفسها الدائرة في العصر الحديث، وهي نفس الدائرة في كافة الثقافات والحضارات، ومفهومها مُــوحّد، أمّا مفاهيم الفلسفة، فهي متغيرة

بتغير شروط الوجود الإنساني، وتجدّد المجتمعات وتنوّعها عبر القارات وعبر العصور.

سؤال: ألم تبدع الرياضياتُ مفاهيمَ جديدةً بعد اليونان؟
جواب: صحيح أنَّ الرياضيات أبدعت مفاهيمَ جديدةً من أجل خدمة العلوم الجديدة والمتطورة، مثل الفيزياء والكيمياء والفلك وغيرها، لكنَّ المفاهيمَ الجديدةَ لم تمسح القديمة، بل أضافت لها تراكماً جديداً، أمّا في الفلسفة، فإنَّ المفاهيم تعيش لفترة زمنية محددة، تكون قادرةً فيها على توصيف ظاهرات الوجود الإنساني، ثم تموت وتندثر مع تجـدّد وتطـوّر ملامح هذا الوجود الإنساني؛ لتُـولِّـدَ مفاهيمَ جديدةً تكون أكثرَ قدرةً على توصيف الوجود الإنساني الراهن، الفلسفة تُجـدِّد وتستبدل مفاهيمها في كلّ عصر؛ لكي تواكب وجودَ الإنسان في رحلته التي لا تتوقف.

سؤال: إذا كانت الفلسفةُ هي عينها صناعة المفاهيم، وهذه المفاهيم تنقرض عبر العصور، فكيف نتحدّث عن الفلسفة وكأنَّها شيء واحد منذ نشأتها لغاية اليوم؟ ألا يبدو هذا غريبا؟!
جواب: هنا يظهر تـحـدٍّ كبيرٌ واجه الفلسفة في العصور الحديثة، هذا التحدي هو الترويج من قبل البعض لمقولة نهاية الفلسفة، أو

موت الفلسفة. الحقيقةُ أنَّ الفلسفة لم تمت، ولا ينبغي لها أن تموت، فالمفاهيمُ هي التي تموت وتندثر، وتبقى الفلسفة هي المعين الذي لا ينضبُّ لرفدنا بالمفاهيم الجديدة، الفلسفة ليست هي المنتجات (المفاهيم) التي تنتجها، بل إنَّ الفلسفة هي عملية التفلسف نفسها التي لا تموت، الفلسفةُ يمكن أن تموت في الثقافات التي تكفُّ عن التفلسف، لقد كان عمانوئيل كانط قد نـبَّـهَ لهذه المسألة، حين قال إنَّ الفلسفة ليست هي عينها النصوص الفلسفية التي ندرسها، بل إنَّ الفلسفة هي عملية التفلسف التي أنتجت هذه النصوص.

سؤال: يبدو أنَّـنا اقتربنا كثيراً من تحديد المهمة الموكلة للفلسفة من خلال علاقتها بالعلم، ونقاط الالتقاء والافتراق بينهما، ولكن هل نستطيع أن نـقـدِّم موجزاً عن مهمة الفيلسوف عبر التاريخ؟ وما الذي يُـمـيّزها عن مهمة العالِـم؟

جواب: ما هو مؤكّد حول العلم أنَّ له حدوداً في كلّ حِقْبةٍ تاريخيةٍ، فمستوى العلوم في الحِقْبة اليونانية يختلف عـمّـا قبلها، وهو يختلف عنه في العصور اللاحقة، ويمكن القولُ إنَّ العلم له حدود معينة في كلّ حِقْبة لا يستطيع أن يتعـدّاها، وعندما يصل لهذه الحدود أو الحافّـات، فإنَّ العلم لا يعود قادراً على التقـدّم أكثر، وإلّا تـحـوّل

إلى مغالطات تضرّ بالعلم، ويبدو أنَّ الفلسفة قد اضطلعت بهذه المهمة، أيّ مهمة الاستمرار فيما وراء التخوم أو الحدود، وفتح قارات معرفية جديدة؛ لأنَّ أدوات الفلسفة ومفاهيمها تؤهـلها للتأمل والتفكير من أجل مزيد من الاستطلاع والاستكشاف للمناطق المجهولة التي لم تطأها أقدام العلم.

إنَّ دخول العقل الإنساني إلى هذه المنطقة المجهولة من المعرفة، يحرز على الدوام تقدّماً، وما أن يتمّ بناء ركائز معرفية متينة في هذه المنطقة الجديدة، حتى تنضاف إلى منطقة العلم وتخرج من نطاق التأمل الفلسفي[1]، وهناك الكثير من الإنجازات العلمية الكبيرة التي بدأت بهذه الطريقة التأملية، وما أن يستطيع العلم أن يُـثَـبِّتَ أقدامه في هذه المنطقة الجديدة، حتى تبدأ الفلسفة بالتحـرّك إلى حدود جديدة ومناطق مجهولة أخرى.

ولهذا السبب، فإنَّ مهمة الفلسفة مهمة متجددة في كلّ العصور، وكلُّ الكلام الذي سيق حول نهاية الفلسفة، تـبـيّن أنَّه كلام متسرّع، فالفلسفة لا تموت، وهي قادرة على تجديد مهمتها في كلّ عصر جديد بما يتلاءم مع مسيرة المعرفة البشرية.

1- رسل، برتراند، (2016) مشكلات الفلسفة، ترجمة سمير عبدة، دار التكوين، دمشق، ص165.

سؤال: ما هي هذه المهمة المتجددة للفلسفة كما نفهمها اليوم؟

جواب: هذه المهمة المتجددة هي نقد العلوم وضروب المعرفة الأخرى، وهي مهمة تساعد على تقـدّم العلوم، فمسيرة العلم سوف تؤول إلى التوقف إذا لم يكن هناك جهد نقدي لهذه المسيرة، ومن المؤكّـد أنَّ العلم بطبيعته غير قادر على الإيفاء بمتطلبات النقد الحقيقي لمسيرته، حيث إنَّ النقد يتطلّب وجود مسافة بين الناقد والمنقود، وعندما تنعدم هذه المسافة، لا يعود النقدُ ممكناً.

من هنا، فإنَّ كـلَّ الدعوات التي تنادي بأن تندغم الفلسفة بالعلم هي دعوات غير واعية لماهية الفلسفة؛ لأنَّ الفلسفة عندما تندغم بالعلم، فإنَّـها لا تستطيع أن تنقده، وهذا يقود بالنهاية للإضرار بمسيرة العلم والفلسفة معاً، وثمّة مهمة للفلسفة لا تنتهي، هي المساهمة في التغيير.

سؤال: حسناً، بدا واضحاً أنَّ أفلاطون هو الذي دشَّـن الخطاب الفلسفيّ، ووضع أسسه وإطاره، وحَـدّد له منطقة اشتغاله ومفاهيمه، ولكنَّ السؤال الذي يحضر بقوة هنا هو: هل بقي الخطاب الفلسفي وفـيّاً لأفلاطون عبر تاريخه الطويل؟ وهل أفلاطون ما زال حاضراً في الخطاب الفلسفي؟

جواب: يمكن القول إنَّ أفلاطون ظــلَّ يمتلك حضوراً في الاشتغالات الفلسفية في كلّ الحِقَب، وقد ذهب أحدُ الفلاسفة للقول إنَّ كافة النصوص الفلسفية التي كُتبت عبر تاريخ الفلسفة الطويل، هي عبارة عن هوامش على الفلسفة الأفلاطونية[1].

سؤال: نحن نعلم أنَّ الإرث الفلسفي الأفلاطوني قد انتقل إلى أرسطو بعد موت أفلاطون، ما هي التحوّلات التي أحدثها أرسطو في الفلسفة؟ وما الذي يُـمَـيّزه عن معلمه أفلاطون؟

جواب: يمكن القول إنَّ الفلسفة حَـقَّـقت في زمن أرسطو تطـوّراً كبيراً، وربما تكون قد تشكّـلت في جزئها الأكبر خلال الحِقْبة الأرسطية، فالفلسفة ـ كما نعرفها اليوم ـ تدين بشكل كبير لأرسطو الذي لُـقِّـبَ بالمعلم الأول، فإذا كان أفلاطون حظي بالريادة بوصفه أول الفلاسفة، فإنَّ أرسطو قد سار بالفلسفة نحو مزيد من العقلانية، ووضعَ علم المنطق من أجل ضمان أسس التفكير الصحيح للوصول للحقائق اليقينية، وعلم المنطق هو علم أرسطي خالص، ابتدأه أرسطو وختمه في حياته.

ابتدأ أرسطو حياته الفلسفية تلميذاً في أكاديمية أفلاطون، ومكث في

1- صاحب هذه المقولة هو الفيلسوف الإنكليزي ألفرد وايتهيد.

هذه الأكاديمية ما يربو على العقدين، وبقي تلميذاً لأفلاطون حتى سِــنّ الأربعين، وقد مَـرَّ الفكر الأرسطيّ بمراحلَ تطوّرية تنقسم إلى حقب، وبدأ يستقلُّ شيئاً فشيئاً عن معلمه أفلاطون حتى أضحى ناقداً له.

سار أرسطو في البداية على نهج معلمه في التأليف الفلسفيّ بأسلوب المحاورات، وعلينا الانتباه أنَّ ما وصلنا من مؤلفات أرسطو لا يعطي صورة حقيقية عن مذهبه الفلسفيّ؛ لأنَّ هذه المؤلفات قد تــمَّــتْ صياغتها استناداً للمذكرات التي كان أرسطو يـدوِّنها من أجل تعليم طلابه، ولم يكن القصدُ منها أن تكونَ مؤلفاتٍ مقصودةً منظمةً تنظيماً يشبه التنظيم الذي غلب على المؤلفات الأفلاطونية، وهنا يكمن الفرق بين مؤلفات أرسطو وأفلاطون، حيث إنَّ أفلاطون نشرها في حياته، وكانت مؤلفات مكتملة ومنظمة تنظيماً جيداً كما خطّط لها صاحبها، في حين أنَّ أغلب مؤلفات أرسطو هي مـــن وضع تلامذته بناء على فهمهم الخاص لأفكاره.

تشيرُ اللوحَة التي رسمها فنان عصر النهضة رفائيل، إلى الفارق الجوهري بين أفلاطون وأرسطو، حيث يظهر أفلاطون في اللوحة وهو يشير بإصبعه إلى السماء؛ تعبيراً عن فلسفته التي تقوم على القيم والأفكار والمُثل العليا، بينما يشير أرسطو إلى الأرض والناس؛ تعبيراً

عن فلسفته التي تقوم على العلل والأسباب الأرضية من أجل فهم العالم المادي والإنسان. تشكّلت رؤى أرسطو الفلسفية من خلال ثقافته الواسعة في علوم الطبّ التي وَرثَ حبَّها عن أبيه الذي كان طبيباً في البلاط الملكي، وهنا لا بُدَّ أن نشير إلى أنَّ كلَّ فيلسوف يختار حقلاً من حقول العلم؛ لكي يتفلسف من خلاله.

سؤال: عُرِفَ عن أرسطو أنَّه كان ناقداً لمعلمه أفلاطون، أعتقد أنَّ من المفيد إيضاح القضايا الخلافية بين الفيلسوفين، وهل كانا متعارضين بالفعل؟ فالبعض يرى أنَّ الفلاسفة بعدهم انقسموا لقسمين: قسم له نزعة أفلاطونية، وقسم له نزعة أرسطية. بماذا تميَّزَ أرسطو عن معلمه أفلاطون؟

جواب: كما سبق وقلنا، أفلاطون كان سماوياً، وأرسطو كان أرضياً، أفلاطون كان يحتقر عالَمَ المحسوسات؛ لأنَّها متغيرة، وهو كان يبحث عن علم ثابت، بينما كان أرسطو يعتقد أنَّ المعرفةَ الحَقّةَ تبدأ بالمحسوسات، وانتقد المُثل الأفلاطونية التي قال أفلاطون إنَّ أشياء العالم المحسوسة هي نسخ مستنسخة عنها، وعلى العكس من ذلك، اعتقد أرسطو أنَّ المُثل هي النسخ المستنسخة عن أشياء العالَم، وشَبَّهَ ما قام به أفلاطون بالدِّين الشعبيّ اليونانيّ، حيث رأى أرسطو أنَّ كافة الآلهة اليونانية هم أناس تَمَّ تأليههم، وكذلك المثل

الأفلاطونية التي هي في الأصل أشياء الطبيعة التي تـــمَّ تخليدها، وربما يكون هذا هو الفارق الجوهري بين الرجلين. لقد حاجج أرسطو معلمه قائلاً: لو كانت أشياء العالَـــم نسخاً مستنسخةً عن المُثل، لجاءت على صورتها ساكنة، والمتأمل في كوننا الأرضيّ يرى الحركة والتغـيّـر والصيرورة في أوضح صورها.

سؤال: هذا نقد وجيه بالفعل، ويـدلّ على ثغرات وعيوب في نظرية المُثل الأفلاطونية، وربما يكون عيب أفلاطون القاتل أنَّـــه لم يستطع الخروج من سحر فيثاغوروس، الذي كان يرى أنَّ كـــلَّ أشياء العالم المحسوسة لها أعداد تناظرها، وكان يرى أنَّ الأعداد هي الأصل، وأنَّ أشياء العالَـم جاءت مـتّـسقةً على الأعداد.

جواب: أحسنت، وكلُّ ما فعله أفلاطون هو استبدال الأعداد بالمُثل، وهذا ربما يُـفـسِّر عبارة أفلاطون التي كتبها على باب الأكاديمية: «لا يدخل علينا إلا مَـــنْ لديه علم بالرياضيات»، ربما كان يقصد الوفاء للفيثاغورية التي كانت ترى أنَّ الأعداد الصحيحة هي أصل العالَـــم الذي نعيش فيه، وأنَّ كلَّ شيء في العالم، إما عدد صحيح أو عدد نسبي (عدد صحيح مقسوم على عدد صحيح آخر).

ومن أغرب القصص الطريفة التي تُروى عن الفيثاغوريين، أنَّ أحد التلاميذ واسمه هيبياس توصّل إلى حقيقة مرعبة، تفيد أنَّ

الجذر التربيعي للعدد (2) لا يمكن تمثيله بعدد نسبي، بل هو كسر يتضمّن خانات عشريّةً لا نهائية. صُعِـقَ القوم أمام هذا الكفر البواح الذي يُـسَـفِّـهُ ديانتهم القائمة على الأعداد الصحيحة، وتفيدُ بعض الروايات أنَّ هيبياس اختفى بعد ذلك، وربما يكون قد أُغرق في البحر من قِبَل الأتباع، وهنا يتّضح بالفعل فارق مهم بين الفيلسوفين، أفلاطون يؤمن بالأفكار المثالية القبلية الجاهزة، وأرسطو يؤمن بأن الحقائق تنبع من الوقائع، ومن ملاحظة الوقائع ورصدها وليس قبل ذلك.

سؤال: شيء محيّر فعلاً، من الواضح أنَّ أفلاطون كانت لديه نزعة أسطورية، أليس غريباً أنَّ مَـنْ دشَّـنَ الدرس الفلسفي الغربي كانت لديه بقية من نزعة أسطورية؟ أليس من المفترض أنَّ أفلاطون ينتمي للحِقْبة الميتافيزيقية وليس الأسطورية من تـطـوّر العقل الإنساني؟[1] .

جواب: الأسطورة واضحة في أكثر من مفصل في كتابات أفلاطون، وليس فقط في نظرية المثل، ولكنّنا ربما نجدُ له عذراً لعدم كفاية العلوم

1- كـان أوغسـت كونت قد قسّـم تطـور البشرية لثـلاث مراحـل هي: المرحلة الأسطورية، والمرحلة الميتافيزيقية والمرحلة العلمية.

المتاحة في ذلك الوقت لوضع نسق فلسفي عقلاني. ثمة فراغات كثيرة في النسق العقلاني الأفلاطوني لجأ إلى ملئها بالأساطير، من الملاحظ أنَّ أرسطو هجر الأسطورة وحاول توظيف العلم والعقل في كل ما أنتجه، وانتقد هذه النزعة الأسطورية عند أفلاطون.

سؤال: المشهور عن فلاسفة اليونان أنَّهم في الأغلب كانوا يحتقرون التجربة العملية، وكانوا يرون أنَّه لا حاجة للتجربة، بل يمكن فهم العالم عن طريق الاستدلال العقلي الصحيح، وربما يكون أرسطو مختلفاً بعض الشيء، حيث كان أكثرهم ميلاً للملاحظة والتجريب، ولكن ليس للحَدّ الذي يضعه في خانة التجريبيين، فقد كان يؤمن إيماناً مطلقاً بالقياس العقلي.

من القصص التي تُروى عن حكماء اليونان واحتقارهم للتجربة، أنَّهم كانوا في إحدى الجلسات يتجادلون بحماس حول عدد أسنان الحصان، ويسوقون الحجج العقلية والبراهين المنطقية على تقديراتهم، حتى مرَّ بهم رجلٌ من عامة الناس، وخاطبهم باستهزاء: «ها هو الحصان أمامكم، افتحوا فَمَه وأحصوا أسنانه»، هذا المثال مع بساطته، إلّا أنَّه يُمثِّلُ عمق الأزمة التي كانت تعيشها الثقافة اليونانية الرافضة للتجربة.

سؤال: ماذا حَـلَّ بالفلسفة بعد أفلاطون وأرسطو؟ هل استطاعت أن تُحافظ على صورتها الناصعة التي حـقّـقتها في هذا العصر الذهبيّ؟

جواب: يمكن القول إنَّ الفلسفة وصلت ذروتها مع أرسطو، بعد ذلك اتجهت الفلسفة للانحدار من عليائها، وابتدأت بمغادرة القمم النظرية التي وصلتها، فقد اتجهت الفلسفة بعد أرسطو لإهمال القضايا النظرية الفلسفية الخالصة التي تأسّست عليها الفلسفة، وبدأت تتجه نحو المسائل العملية، وعلى رأسها المسائل الأخلاقية.

لقد انتقلت الفلسفة إلى حقبة نعتها المشتغلون بالفلسفة بحقبة خريف الفكر اليوناني، وهي حِقْبةٌ تمـيّـزت بظهور مذهبين أو مدرستين أساسيتين: هما المدرسة الرواقية والمدرسة الأبيقورية. أمَّا المرحلة اللاحقة التي يمكن نعتها بشتاء الفكر اليوناني، فقد اتّسمت بالنزعة الصوفية الدينية، ومَـثَّـلها بشكل أساسي فيلون السكندري أو اليهودي كما يُنعت أحياناً، بالإضافة إلى الفيلسوف أفلوطين (205م-270م) صاحب مذهب الأفلاطونية المُحدَثة (الذي تأثرت به الفلسفة الإسلامية لاحقاً).

يمكن ملاحظة أنَّ الفلسفة بعد أرسطو اتجهت للتأثر بالفكر الشرقي،

وفقدت روحها اليونانية الصافية[1]، وبالرغم من نعوتنا السابقة لهذه الفلسفات، بوصفها خريفاً وشتاءً للفلسفة، إلَّا أنَّ ذلك لم يُشكّل عائقاً أمام استمرار هذه الفلسفات واستلهامها من قبل فلاسفة حديثين ومعاصرين. فقد أدّى انتشار المذاهب الوضعية والمادية إلى إعادة الاعتبار للمذهب الأبيقوري[2]؛ بوصفه مذهباً يقول بأولوية الحس[3]، كما أنَّ الأفلاطونية المحدثة، التي صاغها أفلوطين في نظرية الصدور، كان لها أثر واضح في نظرية الفيض الإلهي التي صاغها الفيلسوف الإسلامي أبو نصر الفارابي ـ وتبـنّـاها من بعده ابن سينا ـ التي تصفُ الكيفية التي صدر بها العالَـم عن الله، حيث استطاعت أن تحلّ جزءاً كبيراً من الإشكاليات التي نجمت عن نظرية الخلق من العدم الخالص في وقت مخصوص.

سؤال: هل بقيت علاقة الفلسفة بالعلم مؤطّرة بعلم الرياضيات

1- رسل، برتراند، (1983)، حكمة الغرب ج1، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت.

2- هذا المذهب ينسب للفيلسوف اليوناني أبيقور (340 ق.م ـ 270 ق.م).

3- مثال ذلك الفيلسوف الفرنسي المعاصر لوي ألتوسير الذي نعت نفسه بأنه مادي على الطريقة الأبيقورية.

فقط؟ ماذا عن العلوم الأخرى؟ ألم تتفاعل الفلسفة معها وتستفيد من طرائقها ومنهجياتها وروحها؟

جواب: السؤال في غاية الوجاهة، فقد أفادت الفلسفة لاحقاً من علم الفيزياء والتاريخ بشكل كبير، ويمكنُ القول أيضاً إنَّ الكثير من المقاربات الأرسطية في الفلسفة قد استمدّت أسسها من البيولوجيا، لقد أحدث أرسطو نوعاً من الانزياح في التفلسف من الرياضيات للبيولوجيا، فبدت فلسفته أقلَّ تجريداً، وربما أقلّ مثالية من فلسفة أفلاطون.

ثم جاء الانتقال المفصلي للفلسفة لاحقاً عند كانط، عندما أقام معماره الفلسفي حول الفيزياء النيوتونية التي قدَّمت التصوّرات الحديثة لعلوم الطبيعة، ثم جاء تحوّلٌ مفصليّ آخر عندما أحدث جورج هيجل (1770-1831) انزياحاً آخرَ في الفلسفة نحو علم التاريخ، حيث استطاع هيجل من خلال ديناميكية التاريخ أن يكشف أهمَّ قانون في الفلسفة، وهو قانون الجدل (الدياليكتيك)، حيث لم يكن بالإمكان كشف هذا القانون في الفلسفة الكانطية؛ لأنَّ قوانين الفيزياء التي استلهمها كانط في فلسفته، قوانين سكونية ثابتة، لا تتغير مع الزمن.

لقد استطاع هيجل من خلال دراسته لتاريخ الإنسان وتطوّره عبر

الزمن، اكتشاف هذا القانون، الذي يصفُ كيف يُـنتج كلُّ شيء في الوجود نقيضاً له، لكي يدخلا في صراع بينهما، يُـفرز لاحقاً مركبا جديداً، ثم لا يلبث هذا المركب الجديد أن يُفرز نقيضه ليدخلَ مجدداً في صراع معه، وهكذا في حركة لا تنتهي من النفي ونفي النفي.

بعد ذلك حصل انزياح مفصليّ آخر في الفلسفة، عندما انتقلتْ لتؤطِّرَ مقارباتها حول اللغة، حيث أصبحت الإشكالات اللغوية هي موضوع الفلسفة، كما هو واضح في الفلسفة التحليلية التي كان من أعلامها برتراند رسل وجورج مور، اللذان استمدّا أفكارهما من منطق جوتلوب فريجة. وفي النصف الثاني من القرن العشرين وجدت الفلسفة لها هوى جديداً في اللسانيات، وذلك بالاستناد لأعمال اللساني فرديناند دي سوسير (1857-1913)، وبرز من أعلام الفلسفة اللسانية رولان بارت وجاك دريدا وميشيل فوكو.

والحقيقةُ أنّنا سنأتي على شرح هذه الفلسفات، ونكتفي هنا بإيراد التحولات التي حصلت في الخطاب الفلسفي في سياق تطوره.

سؤال: لماذا تحتاج الفلسفة على الدوام كلَّ هذه الحقول العلمية لكي تتفلسف من خلالها؟ ألا تستطيع الفلسفة الكينونة بذاتها؟ أليس لديها من الإشكاليات والأسئلة ما يُـغنيها عن الآخرين؟

جواب: الحقيقة أنَّ أدوات الفلسفة ومقارباتها مُصمّمة للاشتغال على حقول المعرفة المختلفة، فالفلسفة في حد ذاتها ليست شيئاً، بل هي ترتحلُ دائماً حاملةً أدواتها وآلياتها للحقول الأخرى؛ لكي تصوغ لها المفاهيم وتفجّر فيها الأسئلة، فهي ترتحل لمبحث الأخلاق مثلاً لتؤسّس لفلسفة الأخلاق، وترتحل للعلوم لتؤسّس نظرية المعرفة، وترتحل نحو الفـنّ لتؤسّس فلسفة الجمال، فالفلسفة ـ كما وصفها أحد الفلاسفة ـ ارتحال دائم في ديار الآخرين، ولا تُرى إلا مرتحلة.

سؤال: وهل هذا هو قدر الفلسفة؟! أن تكدّ وتكدح وتنحت المفاهيم من أجل غيرها، ألا يجدرُ بها الالتفات إلى نفسها بنفس القَـدْر؟

جواب: ثمّة لحظات نادرة في تاريخ الفلسفة ترتدّ فيها الفلسفة لكي تسائل ذاتها وتنقد نفسها من أجل شحذ أدواتها؛ لكي تقوى على مواصلة مسيرتها. نعم، ربما نراها في ديارها في قليل من الأحيان، وذلك عندما تسألُ الفلسفةُ نفسَها بدل من أن تسأل غيرها، ويظهر السؤال بصيغة «ما هي الفلسفة؟»، وهو السؤال الأكثر راهنية في تاريخ الفلسفة.

سؤال: متى ينبثق هذا السؤال: ما الفلسفة؟

جواب: الحقيقة أنَّ الفلسفة عندما تمـرّ بأزمة، ويشعر المشتغلون بها

أنَّها لا تُحرز تقدماً، فإنَّها تبدأ بمساءلة نفسها، عدا عن هذه المحطات القليلة، فإنَّ الفلسفة على الدوام منشغلة بغيرها وبإشكاليات غيرها، لهذا السبب فإنَّه لا يوجد حقل من حقول المعرفة يمكن أن يستغنيَ عن الفلسفة.

سؤال: هل يمكن إعطاء مثال عن ظهور أزمة في تاريخ الفلسفة، جعلها تتوقف لتراجع آلياتها وطرائقها وتشحذ أدواتها المعرفية؟

جواب: ربما يكون أوضح مثال على ذلك هو الانقسام الخطير الذي شطر الفلسفة لقسمين متناقضين بعد وفاة ديكارت (1596م ـ 1650م)، فقد انقسمت الفلسفةُ لتيار مثاليّ لا يعترف بالتجربة، ويرى أنَّ العقل هو القادر على إدراك العالم عن طريق التفكير والتأمل والاستنباط، وتيار تجريبي ظهرَ في إنجلترا يرى أنَّ التجربة العملية هي المصدر الوحيد لمعرفة العالم، وأنَّ العقل غيرُ قادرٍ على إدراك العالم الخارجي من تلقاء نفسه، فأيُّ التيارين هو الأصح؟ وما هي الطرق المثلى لتحصيل معرفة حقيقية عن العالم؟ هنا تحديداً دخلت الفلسفة في أزمةٍ وشكٍّ وتمزّق كبير، وكان لا بـدّ لها أن تتوقف وتراجع نفسها وتفحص أدواتها، وسوف نعود لهذه المسألة بشيء من التفصيل.

سؤال: والآن بعد أن انتهينا من الحديث حول الفلسفة اليونانية، هل يمكن تلخيص معالم الفلسفة في الحقبة اليونانية؟

جواب: يمكنُ القولُ إنَّ المعالم الأساسية للفلسفة الغربية قد تبلورت في الحقبة اليونانية، ولو استعرضنا تاريخ الفلسفة اللاحق، فسوف نجدُ أنَّ الجذورَ الأولى تعود لفلاسفةٍ يونانيين، أفلاطون مثلاً ظلَّ يُشكِّلُ مثلاً أعلى للتيارات الفلسفيةِ المثالية، وقد مَثَّلت الفلسفةُ اليونانيّةُ العصر الذهبي للميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة)، وفيما يتعلّق بفلسفة الأخلاق، فإنَّها قامت على مبدأ السعادة، فغاية الأخلاق عند اليونان هي السعادة بمعناها الواسع، وقد اختلف هذا المبدأ في الفلسفة الحديثة، حيث أصبحت الأخلاق تتأسّس على الواجب، وهذا أوضح ما يكون عند كانط[1].

1- بدوي، عبد الرحمن، (1984)، موسوعة الفلسفة ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص122.

الحِقْبَةُ الحديثة

سؤال: ماذا تعني الفلسفة الحديثة؟ ومتى ابتدأت؟ وما هو الحَـدُّ الفاصل بين القديم والحديث؟

جواب: الفلسفة الحديثة بدأت في القرن السابع عشر الميلادي، حيث ابتدأت بفلسفة الفرنسي رينيه ديكارت، ويوصف ديكارت بأنَّه أبو الفلسفة الحديثة، حيث شطر الفلسفة إلى نصفين: قديم وحديث، ما قبله عُـدَّ قديماً، وما بعده عُـدَّ حديثاً.

سؤال: لقد قفزنا قَـفْـزةً كبيرةً من اليونان إلى القرن السابع عشر، أليس غريباً أنَّ الفكر الغربي توقّـف عن الإنتاج بعد الحقبة اليونانية؟ ثمة فراغٍ كبير يربو على ألف عام لم يظهر فيها فيلسوفٌ مهمّ، أليس هذا شيئاً مستغرباً؟

جواب: ثـمّة أسبابٌ عديدةٌ أدّت لتجميد الفلسفة، وأهمها سيطرة الكنيسة على الحياة السياسية والاجتماعية، وقد تـبَـنَّـتْ تياراتٌ في الكنيسة فلسفة أرسطو وآراءه العلمية، وأحاطتها بشيء من القداسة، واعتبرت الخروج عليها كفراً. كما هيمنت الفلسفة

المدرسانية المستندة على أعمال أرسطو هيمنة كاملة، ظهر في هذه الفترة لاهوتيّون كبار أفادوا من الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية من أجل عقلنة الخطاب الديني، ومحاولة إثبات المقولات الدينية الكبرى للمسيحية فلسفياً، وقد اشتهر في هذه الحِقْبَةِ القديس أوغسطين (354م ـ 430م) الذي استعان بالأفلاطونية لبناء لاهوت متماسك، ثم القديس توما الإكويني (1225م ـ 127م) الذي استعان بالأرسطية، ولا يمكن القولُ إنَّ المذكورين ينتميان لتاريخ الفلسفة، بل هما رجلا دين وظّفا الفلسفة في خدمة الدِّين، وما زال اللاهوت المسيحيّ لغاية اليوم يدين لهما بالكثير فيما يخصُّ بنيته الفكرية.

سؤال: حسناً، يبدو أنْ لا خلافَ حول حقيقة كون ديكارت هو رائد الفلسفة الحديثة، ما هو الإنجاز الكبير الذي حَقَّقه ديكارت لكي يستحقَّ هذا اللقب والشرف؟

جواب: ترجعُ عظمة الفلسفة الديكارتية إلى أنَّها رسمت حدوداً واضحةً بين الفكر والوجود، لقد كان هناك تداخل مربك بين الفكر والوجود قبل ديكارت، فبادر ديكارت لتعريف الوجود تعريفاً واضحاً محدّداً، يفرقه عن الفكر المحض، فقد عَرّف الوجود بأنَّه كلُّ شيءٍ ممتدّ في المكان، وعَرّفَ الفكر بأنّه شيءٌ لا يملك امتداداً

مكانياً، بل هو عبارة عن أفكار وعواطف ومشاعر وأشياء لا تملك أيَّ امتداد مكاني، لقد اعتبر ديكارت أنَّ الفكرَ والوجودَ جوهران مختلفان اختلافاً وجودياً.

سؤال: ما هي فائدةُ هذا الفصلِ الذي أحدثه ديكارت بين الفكر والوجود في تقدّم المعرفة الإنسانية؟

جواب: الحقيقة أنَّ فائدته عظيمة جداً، وخاصة على حقول العلم المختلفة، يُـعَـلِّـمنا ديكارت أنَّ كلَّ الظواهر الطبيعية التي تحدث في الكون تُسبّبها ظواهر طبيعية مثلها، ولا يتوجّبُ أن نبحثَ عن سببِ أيِّ ظاهرةٍ خارج العالم الفيزيائي الطبيعي، هذا التمييزُ الواضحُ قطعَ الطريقَ على انتشار التفسيرات الغيبية للظواهر الطبيعية، وأدّى إلى طفرة كبيرة في العلوم مثل الفيزياء والبيولوجيا والفلك، لقد كانت التفسيرات الغيبية والخرافية من أكبر المعوّقات لتطوّر العلم، فعندما يكون هناك تفسير غيبي وساذج، فإنَّه يُعطّل عملية البحث عن التفسير العلمي السببي.

سؤال: ألا يبدو غريباً هذا الانبثاق الفجائيّ للفلسفة الحديثة وبشكلها المتقدم عند ديكارت؟ ألا تبدو بهذه الكيفية وكأنَّها نبتٌ شيطانيّ؟ ألم تكن هناك فلسفاتٌ سابقةٌ على ديكارت هيّأت الأرضيّةَ له؟

جواب: السؤالُ وجيهٌ بلا شك، ولا يمكن أن يكون هناك ظهورٌ فجائيّ للفلسفات، ويبدو أنَّـه كان هناك حراكٌ فكري سابق على ديكارت في القرن السادس عشر لم يلقَ اهتماماً من قبل الباحثين، وربما نحنُ في حاجةٍ للمزيد من التقصي لجذور الفلسفة الديكارتية وامتداداتها في الحركاتِ الفكرية التي ظهرت قبله، ولكن من المؤكّـدِ أنَّ ديكارت أفاد من إنجازات الثورة العلمية الكبرى التي بلغت ذروتها لاحقاً عند إسحق نيوتن.

سؤال: هل هناك شواهدُ على تأثيرات العلم في انبثاق الفلسفة الحديثة؟

جواب: يكفي أن نُشيرَ إلى الشواهد الواضحة من حيث اللغة الجديدة التي سادت في الفلسفة الحديثة، والتي جاءت من روح العلم. كانت السمة العامة للفلسفة القديمة هي توظيف مفاهيم، مثل الماهية والجوهر، والصورة والهَـيُـولى والمثل، وغيرها من المفاهيم العائمة، في حين نلاحظ أنَّ الفلسفة الحديثة أصبحت توظّف مفاهيمَ محددةً مثل الزمان والمكان، والحركة والجسم والذرة... إلخ[1].

1- العظم، صادق جلال، (1990) دفاعا عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت ص43.

سؤال: حسناً.. هذا جيد، ويبدو تأثير العلم وبصمته بوضوح في الخطاب الفلسفي، وربما تكون خلفية ديكارت العلمية لها تأثير في إضفاء الروح العلمية على الفلسفة، فديكارت ـ كما أعلمُ ـ كان عالِـماً بالإضافة لكونه فيلسوفاً.

جواب: نعم لقد أصبتَ، وهذه التفاتةٌ في غاية الذكاء، لقد كان لشخصية ديكارت المزدوجة هذه تأثير كبير على الفلسفة الحديثة.

سؤال: إذا لم أكن مخطئاً، فإنَّ الفيلسوف باروخ سبينوزا (1632-1677) كان قد أقــرَّ أفكاراً مشابهةً بخصوص الكون، فمن المعلوم أنَّه كان يقول إنَّ الطبيعةَ مكتفيةٌ بذاتها، وهي تفسّر نفسها بنفسها بواسطة القوانين الموضوعة فيها، ولا تحتاج ظواهرُ الطبيعة لأيِّ تفسير خارج عنها.

جوابٌ: نعمٌ، كان سبينوزا ديكارتياً مخلصاً، بالإضافة لذلك، كان يؤمن بمبدأ وحدة الوجود وفق تصوّر خاص به، وكان يؤمن بأنَّ الطبيعة مخلوقة من الله، ولكنَّه كان يؤمن بأنَّ الله أطلق الكون بمادته وقوانينه، وقــدَّره بشكلٍ منضبطٍ، بحيث تعمل من تلقاء نفسها دونما حاجة للتدخّل المتكرر من قبل الله.

وهذا الرأي تبنّاه أيضاً الفيلسوف ليبنتز، الذي رأى أنَّ الله قد أتــمَّ

صنعته منذ الأزل، وخلقَ كوناً كاملاً، وأودع فيه قوانين تُسيِّره حتى النهاية، ولا حاجة للتدخّل الإلهي المتكرّر في الكون، بل إنَّ ليبنتز رأى أنَّ تدخل الله لا يُشير للقدرة، بل يُشير للعجز؛ لأنَّ هذا يترتّبُ عليه أنَّ النظام ليس كاملاً، والنظامُ الكاملُ هو النظامُ الذي ينبثق بكماله دون نقصٍ، ودونما حاجة لاستدراك نقص.

سؤال: ما هي الحداثة؟ وما هي أوجهها؟ وهل تختلفُ الحداثة عن الفلسفة الحديثة التي دشَّنها ديكارت؟ أم هما شيء واحد؟

جواب: الحداثةُ الفلسفيةُ هي وجهٌ من أوجه الحداثة، وليست كلّها، فالحداثةُ لها جوانب متعدّدة، أهمّها الحداثة السياسية والحداثة الاجتماعية، بالإضافة للحداثة الفلسفية. وعلى صعيد الحداثة الفلسفية، فإنَّ الديكارتية شكَّلت الوجهَ الفلسفيَّ للحداثة، ما قبل الفلسفة الديكارتية هو قديم، وما بعدها حديث.

على الصعيد السياسي يمكن أيضاً اعتبار بداية القرن السابع عشر، هو زمن بداية الحداثة السياسية، حيث تشكّلت الدولة الحديثة التي قامت على أساس قوميّ، وسبق ذلك بروز نظريات العقد الاجتماعي التي ابتدأت بتوماس هوبز، وكذلك بروز نظريات الحقّ الطبيعي.

كان ماكس فيبر (1864م ـ 1920م) قد لفت الانتباه إلى الجانب الاجتماعي للحداثة، الذي ارتبط بنمو الجماعات الحديثة والبنى الاجتماعية الحديثة، التي ترافقت مع المشروع الرأسمالي والجهاز البيروقراطي للدولة[1]. وهكذا فإنَّ العقلنة هي عبارة عن مأسسةِ الأشكال التقليدية للحياة، ويُعتبر ظهور الدولة الحديثة أعلى درجات المأسسة التي تحدّث عنها فيبر.

سؤال: وأين نضع الليبرالية ضمن الحداثة السياسية؟

جواب: الليبرالية هي جزءٌ من الحداثة السياسية في الغرب، وقد ظهرت بدايةً بشكلٍ واضحٍ وصريحٍ في كتابات الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1632م ـ 1704م)، ثم أخذها عنه فلاسفة الأنوار الفرنسيين مثل فولتير ومونتيسكيو وجان جاك روسو.

مفردة الليبرالية مشتقة من الجذر اللاتيني Liber التي تعني حرّ.

عندما نشأت الليبرالية كحركة سياسية في الغرب، كانت تعني تحديداً حريةَ الفرد إزاء السلطة، لقد كانت وطأةُ الملكيات المطلقة

1- هابرماس، يورغن، (1995) القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ص8.

شديدةً على الفرد الأوروبي، حتى إنَّها كانت تُــؤذن بالقضاء على كلِّ منجزات عصر النهضة والحداثة، وهكذا جاءت الليبرالية كردّ فعلٍ على دكتاتورية الحكم المطلق.

سؤال: ولكن كيف انتهى الأمر بأوروبا التي أنجزت نهضتها وحداثتها الفكرية لتقع في قبضة الحكم المطلق للملوك؟

جواب: السؤال مبرّر بلا شك، فهذا يبدو غريباً بعض الشيء، ولكنَّ هذا المآلَ الذي آلت له أوروبا، يُعزى بالدرجة الأولى إلى النزعةِ المبالغ فيها في تمجيد الدولة حديثة النشأة، والحرصِ الشديد في الحفاظ على هذا المُـنـجَز.

لقد كانت الدولة الحديثة في أوروبا في طور التشكّل، ما أدّى لبروز أفكار سياسية تُمجّد الحكم الفردي المطلق من أجل الحفاظ على هذه الدولة الناشئة؛ لأنَّ شبح الحروب الأهلية كان يرعب الجميع، ويمكن إيراد نموذجين من هذه الأفكار التي قادت أوروبا للقبول بالحكم المطلق، أولها أفكار الإيطالي ميكافيلي الذي وضع دليلاً للحاكم يُرشده للأساليب الكفيلة بالسيطرة على مقاليد الحكم، بغض النظر عن الوسيلة، وثانيها أفكار فيلسوف الاجتماع الإنكليزي توماس هوبز، الذي أعطى الحاكم صلاحيات مطلقة.

سؤال: ولكن، أليس غريباً أن تنحدر هذه العقول الكبيرة نحو إقرار وتبرير السلطة المطلقة؟

جواب: كما ألمحنا أنَّ هذا التوجّـهَ أو الحلول القاسية التي قـدّمها هذان المفكران لها ما يبرّرها من الناحية التاريخية، فيما يخصّ هوبز، كان يريد توطيد سلطة دولة مركزية بأيِّ شكلٍ من الأشكال؛ خوفاً من الفوضى التي رافقت الحرب الأهلية، التي أزهقت في إنكلترا أرواح البشر، حيث بلغ عدد ضحاياها ما يقارب المليون، وهكذا قبل الناس على مضض مرارةَ الحكم المطلق، واعتبروها أهونَ من شرور الانفلات والحرب الأهلية.

أما بخصوص ميكافيلي، فقد هاله التمزّق الذي كان يسود إيطاليا، وشعر بضرورة تطوير نظام سياسي مركزي فعّال لتوحيد البلاد بأي ثمن، هذا هو السياق التاريخي الذي لا بـــدَّ من إيراده حتى لا نصدر أحكاماً مُجحفةً بحقّ الرجلين.

سؤال: وكيف استطاع الغرب الخلاص من هذه الأفكار المؤيّدة للحكم المطلق والمقيّدة لحرية الفرد من أجل المجموع؟

جواب: يمكن القولُ إنَّ أهـــمَّ الأفكار الليبرالية التي تُنادي بحرية

الفرد، قد تبلورت بشكلها الناضج في الفلسفة السياسية لجون لوك، لقد عارض لوك منطلقات هوبز التي كانت تقوم على مبدأ أنَّ الإنسان هو ذئب لأخيه الإنسان، ولا بـــدَّ من سلطة فردية مطلقة تقمع أنانية الإنسان.

لقد اعتبر جون لوك أنَّ الإنسان كائن عاقل يستطيعُ بناءً على عقد اجتماعي أن يُديرَ حياته بجوانبها المختلفة، ويضعَ هيئة سياسية لإدارة شؤونه، تكون منتدبةً من قبله، وتستمدّ كافة صلاحياتها وشرعيتها منه، وهي التي تمنحه الشرعية وتسلبها منه. ومن أجل منحِ الفردِ قوةً أمام السلطة، أقـــرَّ له ثلاثة حقوق غير قابلة للنقض، هي:

1- الحقّ في الحياة.

2- الحقّ في الملكية الخاصة وبما يحافظ على هذه الحياة.

3- الحقّ في الحرية.

سؤال: ولكن، لماذا ظهرَتْ في العالم العربي، وفي أنحاء أخرى في العالم، أفكار ومذاهب سياسية ترفض الفكر الليبرالي وتتناقض معه؟ ما العيب في الدعوة للحرية؟ أليس الحقّ في الحرية هو شيء بدهيّ؟

جواب: مفهوم الحرية في الغرب نشأ وفق ظروف تختلف في طبيعتها عن كيفية نشوء مفهوم الحرية في الدول النامية، لقد نشأ

مفهوم الحرية في الغرب الحديث في إطار سعي أفراد طبقة جديدة هي الطبقة البرجوازية لنيل حقوقهم من طبقة متسلطة هي الطبقة الأرستقراطية، بمعنى أنَّ الصراع في الغرب هو صراع طبقي بين أبناء الحضارة الواحدة والدين الواحد والثقافة الواحدة، وربما العرق الواحد، بينما نشأ مفهوم الحرية في بلادنا في إطار الصراع مع المستعمر الغربيّ، الذي جثم فوق صدور الشعوب لعشرات السنين، مارس فيها أنواع الاضطهاد والقمع، ونهب الموارد الطبيعية، وتسخير اقتصادات الشعوب الفقيرة لخدمة الاقتصادات الأوروبية.

وَفْــقَ هذا التمييز، فمن غير المسوّغ أن يستورد الشعب العربي مفهومَ الحرية الغربي كما هو؛ لأنَّ مفهوم الحرية عندنا في الحقبة التاريخية الراهنة هو التحرّر من المستعمر الغربي، وهذا هو الصراع الذي يجب أن نخوضه في الوقت الراهن، يجب أن ننجزَ أولاً مشروع التحرر قبل التفكير بالحرية على الطريقة الليبرالية.

سؤال: عن أيّ تحرّرٍ نتحدث؟ ألم نُنجزْ تحرّرَنا بعد حروب التحرير، ونلنا استقلالنا وأقمنا دولنا؟ أين هو المستعمر في بلادنا؟ ألم يرحل وتحلّ محلّه حكوماتٌ وطنيةٌ؟

جواب: لقد تحرّرنا من حقبة الاستعمار المباشر، هذا صحيح،

ولكنّنا دخلنا بعد هذه الحقبة في مرحلة التبعية، التي لا تقلُّ خطورة عن الاستعمار المباشر، فما زالت اقتصادات الدول العربية ـ وبقية الدول النامية ـ تابعةً للاقتصادات الغربية، وما زلنا لغاية اليوم مصدراً رخيصاً للمواد الخام بالنسبة للغرب، وما زلنا سوقاً رائجة لبضائعهم المصنعة مرتفعة التكاليف. وربما تكون التبعية أشدّ وطأةً على الدول النامية من الاستعمار المباشر، وهكذا فنحن لسنا في حاجةٍ في الوقت الحاضر لمفاهيم الحرية الغربية، أو إنَّها ليست أولوية بالنسبة لنا، والأولوية اليوم هي للتحرّر، ولكن هذا يجبُ ألّا يُفهم باعتباره تفويضاً للسلطات في بلادنا بمصادرة الحريات الفردية وحقوق الإنسان.

سؤال: وماذا عن التحولات الاقتصادية ؟ ألا تُعتبر مظهراً من مظاهر الحداثة؟

جواب: نعم، على الصعيد الاقتصادي تحوّل العالَـمُ إلى نمطِ إنتاجٍ جديدٍ، هو نمط الإنتاج الرأسماليّ، الذي جاء على أنقاض نمط الإنتاج الإقطاعي، لقد ظلَّ النظامُ الإقطاعي سائداً في أوروبا والكثير من دول العالم لأزيدَ من ألف عام، ويمكنُ القول إنَّ النظام الإقطاعي كان له أيضاً أوجه سياسية واجتماعية، وليس نظاماً اقتصادياً فقط،

وخيرُ توصيفٍ نقـدِّمه للنظام الإقطاعي، هو التوصيف الذي قـدّمه ملك إنجلترا (ألفريد العظيم)، الذي قال: «الله خلق العالم على شكل مثلث، ضلع يحكم، وضلع يُصلّي، وضلع يخدم الضلعين الآخرين»[1]. والضلعان اللذان يمارسان الحكم والصلاة لهما السيادة، وهما الضلعان القائمان، أما الضلع الأفقي فهو الذي يخدم الضلعين الآخرين، فالقائمُ له السيادة، والأدنى هو العامة، فـمَنْ يحكم هم الأمراء، ومَـنْ يصلّي هم رجال الدين والكنيسة، ومَـنْ يخدم هم الفلاحون.

لقد كان الإقطاعي هو المالك للأرض التي يعمل فيه مجموعة من الفلاحين وفق عقد معين، لكنَّه يختلفُ عن نظام العبودية الذي سبقه، فالعبوديةُ لم تكن تتضمّن أيَّ نوع من التعاقد أو الحقوق، حيث كان السيد يملك العبد ملكيةً مطلقةً، ويتصرّف به كما يتصرّف بممتلكاته الأخرى، هكذا تحوّل النظام الاقتصادي الحديث إلى النظام الرأسمالي القائم على العمل المدفوع الأجر، والاقتصاد الحديث الرأسماليّ قائـم عـلى الإنتـاج الصناعـي، حتى إنَّ الزراعـة ـ هي الأخرى ـ خضعت للمكننة وأصبحت أقرب للصناعة.

1- أشرف صالح، أشرف،(2008) قراءة في تاريخ وحضارة أوربا العصور الوسطى، شركة الكتاب العربي الإلكتروني، بيروت، ص29.

سؤال: كثيراً ما نسمع عن عصر التنوير، ما الذي يعنيه؟ وأين ومتى حدث هذا العصر؟

جواب: يمكن وصف التنوير بأنَّه ذروة الحداثة، وقد تحـقّـقت هذه الحالة تحديداً في فرنسا منذ بداية القرن الثامن عشر وحتى قيام الثورة الفرنسية في العام 1789. وثمة اعتقاد راسخ أنَّ عصر التنوير هو الذي مَـهَّـدَ لقيام الثورة الفرنسية، وقد كان للأفكار السياسية والاجتماعية والفلسفية، التي جاء بها فلاسفة الأنوار، دورٌ كبيرٌ في نشر الوعي بين الجماهير التي قامت فيما بعد بالثورة على الأنظمة الملكية ذات الحكم المطلق.

من أشهر أعلام التنوير فولتير ومونتيسكيو، وجان جاك روسو، وجاء بعدهم عمانوئيل كانط ليُمثِّـلَ تتويجاً لهذا العصر، وليضعَ له أسسه الفلسفية والأخلاقية الجديدة، ولكن لا بُــدَّ من التنويه أنَّ هذا العصر التنويري استند للأفكار الفلسفية والعلمية التي انتشرت بداية في البيئة الثقافية الإنكليزية، التي تـمَـثَّـلت بأعمال جون لوك وديفيد هيوم، مضافاً لها أعمال نيوتن العلمية التي مـثَّـلت ذروة الثورة العلمية.

سؤال: هل الحداثة الفلسفية هي نهاية المطاف في الفكر الفلسفي الغربي؟ وهل استطاعت أن تواكبَ التطوراتِ السياسيّةَ والاجتماعيّةَ

التي حدثت في القرون اللاحقة؟ وهل بقي الفكر الحداثي هو المُعـبِّـر عن المجتمعات التي بلورت هذا الفكر؟

جواب: يمكن القول إنَّ فكر الحداثة استطاع أن يواكب ديناميكية المجتمعات الغربية طوال عمر الحداثة، وهذا نابعٌ بالدرجة الأساسية لميزة خاصة امتاز بها الفكر الفلسفيّ الحداثيّ، وهي ميزة النقد، لقد شهد هذا الفكر مسيرةً مستمرةً من النقد ونقد النقد، ويمكن القولُ إنَّ الفلسفة بشكل عام هي نوع من الفكر النقدي الذي لا يقبل بالمسلمات، ولا يقبل بالثبات والتحجر في الزمان.

لقد جاءتْ بعد الفلسفة الديكارتية فلسفاتٌ أطلقت على نفسها فلسفاتٍ نقديّةً، قامت بعمل مراجعة وفحص للفكر العقلاني الغربي الحديث، واستطاعت أن تُشخّص الكثير من الانحرافات التي حدثت في مسيرة هذا الفكر، وتُعتبر الفلسفة الكانطية من أهـــمّ الفلسفات النقدية، وربما هي الأهم في تاريخ الفلسفة، والتي جاءت بعد حوالي قرن من سيادة الفلسفة الديكارتية بتياراتها المختلفة.

ويمكن القولُ إنَّ الفلسفة الكانطية قد جاءت بعد أزمة كبيرة طحنت الفكر العقلاني الغربي، حيث جاءت لمعالجة هذه الأزمة وفحص الآلة التي أنتجت الفكر الفلسفيّ برمّته، التي هي آلة العقل. نعم لقد جاء كانط بفكرة عظيمة تتمثّل في ضرورة التوقف قليلاً وفحص

هذا العقل، والحكم على قدرته في الوصول لحقيقة الوجود بتجلياته المختلفة.

وعلينا الانتباه أنَّ مفهوم النقد عند كانط لا يعني الانتقاد، بل هو أقرب إلى مفهوم الفحص، وقد تجلّى المشروع الفلسفي الكانطي من خلال كتبه النقدية التي غـطَّـت جوانب النتاج الفلسفي، وهي: نقد العقل النظري (الخالص)، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم. الكتابُ الأول عالج بشكل أساسي نظرية المعرفة وآليات العقل في إدراك العالم، ابتداءً من الحواس وانتهاءً بالتصورات العقلية المجردة، واهتمَّ الكتاب الثاني بمعالجة المقولات الدينية وفحصها، ووضعها في السياق العقليّ الذي يتناسب مع طبيعتها، أمّا الكتاب الثالث، فجاء لوضع أسس للتذوق الجمالي، وفحص المعايير التي قامت عليها الفنون المختلفة.

سؤال: ما هي هذه الأزمة الطاحنة التي ألـمَّـتْ بالفكر الفلسفي الغربي، وقادت كانط إلى دقّ ناقوس الخطر وتقديمه لمشروعه النقدي، وإنقاذ التراث العقلاني من الانهيار؟

جواب: نحن نعلم أنَّ المقولة الأساسية التي أنتجت الفكر الفلسفي الحداثي، هي المقولة الديكارتية « أنا أفكر، فأنا إذن موجود». في

هذه العبارة ثمّة عنصران يؤدّي أحدهما للآخر، هناك فكر يقود إلى البرهنة على الوجود، لقد ارتكزت الفلسفة الديكارتية على الشكّ في كلّ شيء، الشكُّ في كلِّ الحقائق والمدركات التي يقدّمها العقل؛ لأنَّ هناك نوع الوهم في المعرفة، حيث ثبتَ أنَّ الحواسَ تخدعُ الإنسانَ، والذهنَ يخدع الإنسان، ويصوّر له وجود أشياء وهمية في لحظات التشوش، وكذلك العقل يخدع الإنسان ويقدّم له أوهاماً عقليّةً خالصةً لا وجود لها في الواقع.

ما العمل إذن؟ لقد آلى ديكارت على نفسه أن يمسح الطاولة بالكامل، ويشكّ في كلّ شيء، ثم يبدأ بالرجوع شيئاً فشيئاً، والوصول إلى معرفة يقينية لا يكون فيها أيُّ مجال للشك، كان ديكارت فيلسوفاً مخلصاً للحقيقة، وكان يريد بناء هرمه الفلسفي على معارف وحقائق مؤكّدة ويقينية، ولا مجال للطعن أو التشكيك فيها، وبعد مراجعة شاملة ورحلة شكّ منهجية طويلة، ارتأى ديكارت أنَّ ثـمّةَ شيئاً لا يمكن التشكيك بوجوده الحقيقي، وهو الذات أو الأنا المفكرة، فما دامت هذه الذات تشكّ وتفكّر، فهي بالتالي لا بـدَّ أن تمتلك وجوداً حقيقياً وليس وهمياً.

واستنتج ديكارت أنَّـه يمكن التشكيك في كلِّ شيءٍ ما عدا التشكيك في وجود الذات الشاكّة أو الذات المفكرة، وهكذا فإنَّ ديكارت ابتدأ

بناءه الفلسفيّ وأسّسه على الذات أو الأنا المفكرة، التي تنطلق لإدراك العالَــم وفهمه، وهنا أفلح ديكارت في إثبات وجود الفكر، وكانت المهمة الثَانية التي يتوجّـب عليه القيام بها هي إثبات الوجود نفسه، وإثبات وجود هذه الذات المفكرة وجوداً موضوعياً فيزيائياً، وليس فكرياً خالصاً.

يمكنُ القول إنَّ ديكارت هنا قفز قفزةً في الفراغ، فكيف استطاع الانتقال من الفكر الخالص إلى الوجود الحقيقي الفيزيائي الموضوعي؟! ونحن نعلم أنَّ الفكرة لا تتحوّل بالضرورة إلى وجود موضوعي حقيقي، فربما أنا أفـكّـرُ مثلاً بالسفر لبلد آخر، وهذه الفكرة ربما تصبح وجوداً موضوعياً عند تنفيذها، وربما تبقى فكرة فقط عند عدم قدرتي على تنفيذها؛ بسبب الحتميات التي تمنعني من ذلك. من هنا بدا واضحاً أنَّ الانتقال من الفكرة للوجود الحقيقيّ، يستلزم اللجوء للقدرة المطلقة والإرادة المطلقة لإزالة كلّ العوائق، وبما أنَّ قدرة الإنسان وإرادته ليستا مطلقتين، فهذا يعني أنَّ انتقال ديكارت من الفكر إلى الوجود ليس مبرهناً عليه، وليس بالضرورة أن ينتج الفكرُ وجوداً، وبالتالي فإنَّ برهانه ناقص.

لجأ ديكارت إلى عالم الإرادة المطلقة والقدرة المطلقة؛ لكي يُثبت أنَّ

الفكر يقود للوجود بالضرورة، وهنا خرج ديكارت من عالَـم الإنسان، وأقـرَّ بأنَّ الفكر لا يمكن أن يتحوّل إلى وجود مضمونَ إلّا بتوسّط الإله؛ لأنَّه لا يمكن تصوّر أنَّ هناك عوائقَ أمامَ قدرة الله المطلقة وإرادته الحرة المطلقة.

ربما يكون هذا الحلُّ جيّداً باللجوء إلى مفهوم الألوهية، حيث إنَّ التطابق بين الفكر والوجود متضمن في مفهوم الألوهية، ولكنّنا نريدُ إثباتاً من داخل عالم الإنسان على هذا الانتقال المبرهن من الفكر إلى الوجود؛ لأنَّ خروج ديكارت من عالم الإنسان هو خيانة لمذهبه الشكّيّ، الذي آلى على نفسه أن يبقى في حدود العقل الإنساني، وبقي ديكارت مطالباً بإثبات العلاقة بين الفكر والوجود. لقد وعد ديكارت طوال مسيرته الفلسفية أن يحلَّ هذه الأُحجيةَ، وبذل العديد من المحاولات لحلِّ هذه الإشكالية، فكيف يمكن الانتقال من الفكر الخالص إلى الوجود العيني؟ مع أنَّ الفكرة لا توّلد إلا فكرةً من صنفها مهما استمررنا في توليد الأفكار.

قـدَّمَ ديكارت حلاً غير ناجح في أواخر حياته، حيث قال إنَّنا عندما نفكّر بفكرةٍ معينةٍ في عقولنا، فإنَّ هذه الفكرة تـمـرُّ عبرَ الغدة الصنوبرية إلى جسم الإنسان المادي، حيث زَعَـمَ أنَّ هذه الغدة تمتلك طبيعةً مزدوجةً، لها شقّ ماديّ وشقّ أثيري، تنتقلُ فيه الفكرة

غير المادية من الشقّ الأثيري إلى الشقّ المادي، حيث يقوم الجسمُ بعد ذلك بتنفيذها.

واعتبر ديكارت أنَّ هذا مثالٌ مبرهنٌ على أحد أوجه الانتقال من الفكر إلى الوجود، والذي أغرى ديكارت بهذا الحلّ هو أنَّ الغدة الصنوبرية لم يكن الأطباء يعرفون لها أية وظيفة في القرن السابع عشر. ويمكنُ الاعتراض على هذا الحَلّ بالتساؤل كيف ينتقل الفكرُ من الشقّ غير الماديّ إلى الشقّ الماديّ، دون أن يكونَ هناك دليلٌ على أيّ اتصال بين ما هو غير مادي وما هو مادي.

لقد تخلّى أتباع ديكارت عن هذا الحلّ؛ لأنَّــه حَــلٌّ غير عقلاني، وبقي الفكر والوجود قارّتين منفصلتين لم يقم أيُّ دليل فلسفيّ مبرهن على الاتصال بينهما، قارة الفكر أنتجت فكراً فلسفياً عقلانياً مثالياً، وقارة الوجود أنتجت فكراً فلسفياً تجريبياً مادياً.

سؤال: هل هذا هو السياقُ الذي نشأت فيها الفلسفتان الرئيسيتان في تاريخ الفلسفة؟ المدرسة المثالية والمدرسة التجريبية، وما علاقةُ كلّ هذا بفلسفة كانط؟

جواب: بالفعل هذا هو السياق الذي نشأت فيه هاتان المدرستان المتضادتان في الفلسفة الغربية، فبعد موت ديكارت الذي كان يضمّ

هاتين المدرستين في فكره بشكل متوازن، حيث اهتمّ بالفكر بقدر اهتمامه بالوجود، واهتمّ بالفكر الخالص بالإضافة للعلوم الطبيعية، وحاول وضع نظريات علمية لتفسير الكون، انقسم الفلاسفةُ إلى تيارين متعاكسين: تيار مثاليّ عقلانيّ، يعتقد أنَّ العقل في حَـدِّ ذاته هو المصدر الأساسي للمعرفة، وهو قادر عن طريق الاستنباط على إدراك كلّ ظواهر الوجود، ولا يعتقد هذا التيار المثاليّ إلا بوجود الإدراكات العقلية، ويرى أنَّ أشياء العالم الخارجي لا تعدو عن إدراكات عقلية، وهذه الإدراكات العقلية هي كلُّ ما نعرفه، وبالغ بعض فلاسفة هذا التيار بالقول إنَّ العالَـمَ الخارجيَّ لا وجود له إلا في العقل البشري.

وبالمقابل ظهر التيار التجريبي الذي قال إنَّ العالَـمَ الخارجيّ هو المصدر الوحيد للمعرفة، وأنَّ العقل نفسه يتشكّلُ من الإحساسات التي نتلقّاها من العالم الخارجي، وهو يكون في البداية صفحةً بيضاءَ يتمُّ الكتابة عليها من خلال التجارب الحسيّة التي تمرّ بالكائن البشري، فعندما يُقـرِّبُ الطفل يـدَهُ من النار مثلاً وتلسعه، يتعلم ذلك ويخزّنه في العقل.

وأنكر التيارُ التجريبي أن يكونَ للعقل قدرةٌ على استنباط المعرفة

من تلقاء نفسه، وهنا يبرز السؤالُ الأكثرُ إلحاحا: أيُّ التيارين يملك الحقيقة حول نظرية المعرفة؟

وربما يكون المتطرفون من التيار التجريبي هم الذين حفّزوا الفكر الفلسفي على البحث عن حَلٍّ لهذه المعضلة الفلسفية، فقد بالغ ديفيد هيوم كثيراً في إعطاء التجربة الدور المركزي، حتى وصل به الأمرُ إلى إنكار وجود العقل نفسه! لقد ادّعى هيوم أنَّ ما نستطيعُ أن نتحقّقَ منه، هو وجود إحساسات مختلفة تأتينا من الخارج، ويتمّ ترتيبها في الدماغ وفق نظام معين، ولكنَّ الجزم بأنَّ هذه الإحساسات المختلفة والمتنافرة، تُشكِّلُ في مجموعها كلًّا واحداً متّسقاً، فهذا عبارة عن وهم لا دليلَ تجريبيَ عليه.

وتقدّمَ ديفيد هيوم خطوةً أخرى أكثرَ جرأةً، عندما شكّكَ في القانون الأساسي الذي يقوم عليه العقل، وهو قانون السببية، ادعى هيوم أنَّ وجود ظاهرتين متلازمتين لا يعني بالضرورة أنَّ الأولى سببٌ للثانية، ولا يوجد في ظواهر العالم ما يمكن أن يبرهن على السببية، فلا نستطيع أن نستنتج من التجربة التي نشاهدها بأمّ أعيننا سوى حقيقة واحدة: أنَّ الظاهرتينِ متزامنتانِ في التوقيت لا أكثر، أمّا الحُكمُ بأنَّ الأولى هي سبب الثانيةِ، فهذا استنتاجٌ من عقولنا، وليس موجوداً في التجربة نفسها، فعندما نشاهد النار تقترب من الشمع،

ويبدأ الشمع بالانصهار، فإننا لا نستطيع إثبات أنَّ النار هي سبب الانصهار، بل كلّ ما نستطيع الجزم به أنَّ النار والانصهار قد حدثا بشكل متزامن، ولا أكثر من ذلك.

عند هذا المنحى الخطير في مسيرة العقل الغربي، ظهر عمانوئيل كانط، الذي رأى بأمِّ عينه التراثَ العقلانيَّ الفلسفيَّ الغربيَّ ينهار أمام عينيه بفعل هذا الشكّ العدميّ، وعلينا الانتباه أنَّ شكَّ هيوم يختلف كثيراً عن الشّكِّ الديكارتيّ، حيث كان الشكُّ الديكارتيّ شَكّاً منهجياً بنّاءً، الهدفُ منه الوصول للحقيقية بطرق مأمونة ويقينية، في حين جاء شكُّ هيوم شكّاً هـدّاماً يهدف إلى تقويض المعرفة، والتشكيك بكلِّ الأسس التي قام عليها العقل.

سؤال: ولكن، ما هو موقع فرنسيس بيكـون داخل المدرسـة التجريبية؟

جواب: فرنسيس بيكون له فضلٌ كبيرٌ في إرساء المنهج الاستقرائي العلمي، وهو بالتأكيد له تأثير في المدرسة التجريبية الإنكليزية، ولكنَّ بيكون لا يمكن إدراجه ضمن الفلسفة الحديثة؛ لأنَّه لم يكن قد وعى الدور المركزي للعقل في إدراك الوجود، ويمكن القولُ إنَّ التأثيرَ الديكارتيّ في التجريبية الإنكليزية كان هو الأهمّ، ثمة مَـــنْ

يعتقد أن بيكون هو الأب المباشر للتجريبية الإنكليزية، ولكنّي لا أوافق على هذا الرأي من المنظور الفلسفي.

سؤال: حسناً، وكيف تعامل كانط مع هذه المُعضلة أو الأزمة الخطيرة التي حَــلَّتْ بالعقل الغربيّ؟

جواب: تعاملَ كانط مع كلا التيارين بوصفهما تيارين متطرفين، أحدهما تطـرَّفَ في إلغاء دور العقل في تشكيل المعرفة، والآخر بالغَ في إنكار دور التجربة في الحصول على المعرفة، قامت فلسفة كانط النقدية على خطة شاملة لنقد التيارين، استند المشروع الفلسفي الكانطي النقدي على فكرة العودة إلى العقل صانع المعرفة، وصانع الأفكار والفلسفات، والقيام بفحص هذا العقل، وهل هو جهاز صالح ومؤهل للتوصل لحقيقة الوجود كما هو في حقيقته؟ وآلى كانط على نفسه أن يدرس الظروف التي قادت لكلِّ هذه الأخطاء والتجاوزات في التفكير، وقادت إلى كلِّ هذه الآراء المتناقضة حول طبيعةوجودنا.

وبعد رحلة عقلية مُضنية خاضها كانط، تجاوت العقد من الزمان، طفق خلالها في التفكير والتحديق داخل العقل، خرج بنتائجَ هائلةٍ وضعها بدايةً في كتابه الأشهر (نقد العقل الخالص).

لقد اعتقد الوسط الفلسفيّ أنّ كانط ـ ولطول غيابه ـ قد اعتزل الفلسفة، حيث لم يصدر عنه خلال أزيد من عقد من الزمان أيُّ نتاج فلسفيّ، ولكنَّه بعد فترة الصمت الطويلة هذه، وبعد رحلة التأملً العميقة التي سبَّبت له إرهاقاً عقلياً لا مثيل له، ربما كان يهدّد عقله بالجنون، خرج كانط على البشرية بهذا الكتاب الذي يمكن اعتباره أهمّ مؤلف فلسفيّ في تاريخ الفلسفة.

سؤال: ما هي أهمُّ المبادئ التي خرج بها كانط بعد رحلته العقلية الشاقّة وتأمّله الطويل؟

جواب: بعد تأمّله الطويل قال كانط للجميع: «تنفسّوا الصعداء، العالم الخارجي موجود، وله وجود موضوعي، وهو ليس وهماً من أوهام العقل، وهذا العالم الخارجي موجود سواء أدركه العقل أم لم يدركه، وبالتالي فهو ليس مُدرَكاً عقليّاً خالصاً كما ذهب المتطرفون من المثاليين، وما ذا بعد؟».

ولكنّ كانط قرّر أنَّ إدراك العالم الخارجي ليس عملية ميكانيكية تنتقل فيها الإحساسات إلى العقل بطريقة آلية تلقائية، وتتحوّل إلى معرفة، لا ليس الأمر على هذه الشاكلة كما زعم المغالون من التجريبيين، أقرَّ كانط أنَّ ما يصلنا من العالم الخارجي من إحساسات

عبر حواسنا الخمس، لا يمكن بأيٍّ حالٍ من الأحوال اعتباره معرفة بأيِّ شكل من الأشكال، بل هو أشبه بالمادة الخام التي تحتاجُ جهداً عقليّاً من أجل تحويلها إلى معرفة بالشكل الذي نعرفه للمعرفة، إذن هناك دور للعقل للإنساني في تركيب المعرفة من المعلومات الخام التي تصله من العالم.

سؤال: ما الذي يُضيفه العقل تحديداً على الإحساسات القادمة من العالم الخارجي؟ وكيف تصبح معرفة؟

جواب: ثـــمّــة أشياء كثيرة يُضيفها العقل حتى يستطيع إدراك أشياء العالم وتمثّلها، ويطلق على هذه الأشياء مسمّى المقولات، وهذا المُســمّى ليس جديداً تماماً على الفلسفة، حيث سبق لأرسطو أن قال بوجود هذه المقولات، ولكنَّها تختلفُ عند كانط اختلافاً جوهرياً؛ لكونها عنده مقولات مركوزة في العقل، في حين كانت عند أرسطو موجودة في أشياء العالم، والفرق كبير بين الافتراضين. علاوةً على ذلك فإنَّ عدد المقولات عند أرسطو كان عشر مقولات، بينما كانت عند كانط اثنتي عشرة مقولة، بالإضافة للزمان والمكان.

إنَّ الشرح التفصيلي للمقولات ليس وارداً هنا بسبب تشابكها وتعقد مفاهيمها، ولكنّنا سنقـدّم مثالاً يوضِّحُ ما الذي تعنيه

المقولات عند كانط، لقد جادل كانط أنَّ العقل البشري لا يستطيع إدراك العالم الخارجي إلا عندما يضعه في إطارين هما الزمان والمكان، فالزمان والمكان برأيه هما مفهومان عقليان وغير موجودين في العالم الخارجي، عندما يريد العقلُ أن يتمثّل ظاهرات العالم الخارجي، فإنَّ أول ما يفعله أنَّه يجعلها سارية في تتابع زمني، ومتموضعة في مكان، وعدا عن ذلك لا يمكن للعقل إدراك الأشياء، وقد ساق كانط مجموعة من البراهين متفاوتة في حُجّيّتها لإثبات رأيه السابق. وفيما يخصُّ المقولات الأخرى، مثل مقولة الكم مثلاً، فإنَّ كانط حاججَ أنَّ أشياء العالم الخارجي لا تتضمّن أيَّ كم أو عدد، فعندما نشاهد ثلاثة كراسٍ مثلاً، فإنَّ العدد عبارة عن مفهومٍ مضاف من قبل العقل، وأنَّ الكراسي عبارة عن أشياء منفصلة لا يجمعها شيءٌ في طبيعتها ، ما يعني أنَّها أشياء وحسب، ولكنَّ العقل عندما يدركها يُضفي عليها مفهوم العدد لغاية يريد الوصول إليها، دون أن يكون العددُ كامناً أو متضمناً فيها.

هذه هي فحوى فلسفة كانط حول مقولات العقل، ويترتّب على التحليل السابق أنَّ العقل يُساهم في تشكيل المعرفة التي تأتيه من العالم الخارجي على شكل إحساسات خام، هنا استطاع كانط أن

يفكّ الاشتباك بين المدرستين ويجمعهما في مدرسة واحدة جديدة، هي مدرسته النقدية.

سؤال: هل كان النقد الكانطي مجزياً؟ أعني هل نجح فعلاً في التوفيق بين المدرستين المتضادتين المثالية والتجريبية؟ وهل استطاع توحيد جناحي العقل الغربيّ؟

جواب: يمكن الإجابة على هذا السؤال من خلال تفحص الفلسفات التي ظهرت في القرن التاسع عشر، أي بعد موت كانط الذي رحل في بدايات ذلك القرن، ما حصل في هذا القرن أنَّ كلَّ فريق أخذ من فلسفة كانط ما يدعم حُـجّته، ونبذ باقي فلسفته، والملاحظ أنَّ التيارات الفلسفية اللاحقة لكانط أخذت تستمدّ مشروعيتها من فلسفته، ومن كتاب نقد العقل النظري بشكل خاص. فقد أخذ المثاليون كلَّ الآراء والتحليلات الفلسفية التي يتحدّث فيها كانط عن دور العقل في تشكيل المعارف، واعتبروها حُـجّـةً لصالح مذهبهم، ونبذوا كلَّ التحليلات والأفكار التي تتحدّث حول الوجود الموضوعي لأشياء وظواهر العالم الخارجي؛ لكونها المصدر الذي يستقي منها العقل معارفه. أما التجريبيون، فقد فعلوا العكس، أي أهملوا كلَّ حديث عن مركزية العقل في المعرفة،

وعن دوره في تركيب المعرفة عبر المقولات العقلية، واقتبسوا كلَّ العبارات والمقولات التي توحي أنَّ المصدر الوحيد الذي يستقي منه العقل معارفه هو التجربة.

سؤال: ما هي الفلسفات التي ظهرت في القرن التاسع عشر في إطار الصراع بين المثاليين والتجريبيين؟

جواب: على الجانب التجريبيّ يُـمكن القول إنَّ الفلسفة الوضعية التي دشّنها أوغست كونت، هي أهـمّ ما أُنتِج في هذا السياق، فقد استعان أوغست كونت بمقاربات كانط حول العالم الخارجي، بوصفه المصدر الأول للمعرفة الإنسانية عبر قنوات الحواس، ودشّنَ مذهباً فلسفياً متكاملاً، يستند بالمطلق على العلم، وينبذ كلَّ مصادر المعرفة الأخرى مثل المعرفة الميتافيزيقية واللاهوتية، وقد اشتهر كونت بتقسيمه المعروف حول تطور المعرفة البشرية في مراحل رئيسية ثلاث، التي ابتدأت في غابر الأزمان بالمرحلة اللاهوتية، ثم تلتها المرحلة الميتافيزيقية في العصر اليوناني، وبعد ذلك تُـوِّجت المعرفة الإنسانية بالمرحلة العلمية أو الوضعية.

في المرحلة اللاهوتية كان الإنسان يُـفـكِّر بطريقة خيالية، وأسطورية، وخرافية، وسحرية، وغيبية، ودينية، وكان يُـفـسّر ظواهر الطبيعة

وفق قوى خفية مصدرها الأرواح، والشياطين، والعفاريت، والآلهة، ولم يكن هناك أدنى اعتراف بالحتمية التجريبية أو العلمية، على سبيل المثال كان الإنسان القديم في هذا العصر يعتقد أنَّ ظاهرة الاحتراق تحدث بفعل إله النار، أمّا في المرحلة الميتافيزيقية فقد اعتمد الإنسان على التفكير العقليّ المجرد، وكان يؤمن أنَّه يستطيع أن يفهم الكون عن طريق الاستنباط العقليّ والمنطق والبرهان، وقد ازدهر التفكير الميتافيزيقي في الحقبة الإغريقية التي كانت تحتقر التجريب العلميّ، وتكتفي بالتفكير الخالص، أما المرحلة العلمية التي تعتمد على التجربة والملاحظة والتفسير الطبيعي للظواهر، فقد ازدهرت برأيه في القرن التاسع عشر.

هكذا تطـوّرت البشرية حسب كونت من الطفولة إلى الشباب، ثم مرحلة الرجولة المكتملة، وهي المرحلة العلمية التي تشكّل نهاية التطور وذروته، ولهذا السبب فقد دعا أوغست كونت الفلسفة إلى أن تنبذ طرائقها الميتافيزيقية، وتتبع الطرق العلمية في اشتغالاتها، حتى إنّه دعا الفلسفة للاندماج الكامل بالعلم. وفي سياق آخر استطاع هذا الفيلسوف أن يؤسّس علم الاجتماع الحديث عندما اقتبس المناهج العلمية المستعملة في العلوم الطبيعية، كالفيزياء والكيمياء، ووظّـفها في دراسة الظواهر والبنى الاجتماعية، وامتدّت

هذه المناهج بفضل كونت إلى مباحث إنسانية متعددة، مثل علم النفس والتاريخ.

سؤال: هل حققت مناهج العلوم الطبيعية نفس النجاح عندما انتقلت للعمل في المباحث الإنسانية؟

جواب: الحقيقة أنَّ هذه المناهج حـقّـقت في البداية بعض التقدّم بسبب فعالية هذه المناهج في المسائل القابلة للملاحظة والتحقّق والتجريب الدقيق، ولكن ما لبثت كلُّ العلوم الإنسانية التي سارت في هذه الطريق أن وصلت لطريق مسدود، فالمقولات العلمية الدقيقة والصارمة لم تلائم كثيراً العلوم الإنسانية، حيث إنَّ هذه العلوم الإنسانية تحتمل أكثر من تفسير أو تأويل، على عكس علوم الطبيعة التي تكتفي بالتفسير الواحد، فالظاهرة الطبيعية ـ كما تـكشَّـفَ لاحقاً ـ تختلف عن الظاهرة الإنسانية، ولم يتم مراعاة هذا الاختلاف لدى الوضعيين.

ربما نستطيع أن نسوق مثالاً على عدم ملاءمة قوانين الفيزياء على علم النفس مثلاً، ففي الفيزياء النيوتونية مثلاً، فإنَّ القانون الثالث في الميكانيكا يقول إنَّ لكلّ فعلٍ ردُّ فعلٍ مساوٍ له في المقدار ومعاكس له في الاتجاه، وعندما نحاول تطبيق هذا القانون على السلوك البشري، فإنّنا نُفاجأ أنَّ ردَّ الفعل البشري تجاه فعل ما، ربما لا يساوي الفعل

الأصلي، بل ربما يفوقه أضعافاً مضاعفة، والحقيقةُ أنَّ فعاليّة المنهج الوضعي كانت في غاية الكفاءة في العلوم الطبيعية، ولكنَّها أخفقت في العلوم الإنسانية. وقد بدأ المنهج الوضعي في العلوم الإنسانية بالتراجع بعد منتصف القرن التاسع عشر، وظهرت مناهج جديدة أهـمّها على الإطلاق المنهج التأويلي الذي خلق خطّاً فلسفياً جديداً ما زال ممتداً لغاية اليوم، وكان من أشهر أعلامه ويلهيلم ديلتاي، بالإضافة للمنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي)، الذي دشّنه إدموند هوسرل، الذي كان من ألدِّ أعداء الوضعية، وما زال هذا المنهج له امتداداتٌ واسعةٌ في الفلسفة الحديثة.

سؤال: في حديثك عن الصراع الذي نشب بعد موت كانط بين المثالين والتجريبيين، لم تدرج جورج هيجل في هذا الصراع! ما هو موقع هيجل في فلسفات القرن التاسع عشر؟ وما هو السياق الذي ظهرت فيه فلسفته؟ وما هي التحولات التي ظهرت في الساحة الفلسفية بعد كانط؟

جواب: يُـعَـدُّ هيجل فيلسوفاً مفصلياً لا يقلُّ أهميةً عن كانط، وفلسفته تُـعَــدُّ من الفلسفات القليلة التي اتسمت بالمنظومية، شأنها في ذلك شأن الأرسطية والكانطية والأفلاطونية، قبل الخوض

في فلسفة هيجل ومفاهيمها وإشكالياتها، لا بـدّ من التنويه للتحول المفصليّ الذي حصل في الفلسفة الغربية مع انتقالها من كانط لهيجل، حيث إنَّ الفلسفة دخلت قارةً جديدةً لم تَـلِجْها من قبل، وهي قارة التاريخ. نعم، لقد صاغ هيجل مفاهيمه الفلسفية بالاستناد إلى علم التاريخ (إذا جاز لنا أن نسمّيه علماً)، وهنا لا بـدَّ من التذكير بأنَّ فلسفة كانط كانت مستندة إلى الفيزياء(النيوتونية)، ويحسب لكانط أنَّه هو الذي افتتح قارة الفيزياء أمام الفلسفة، حيث لم تكن الفلسفة قبله قد وظّفت المنطق الفيزيائي العلمي في بلورة مفاهيمها، ولا بأس من التذكير أيضاً بأنَّ أفلاطون هو الذي افتتح أول قارة علمية للفلسفة، وهي قارة الرياضيات.

سؤال: ما الذي ميَّـزَ التفلسف حول مبحث التاريخ عن أنماط التفلسف الأخرى؟

جواب: مع انتقال الفلسفة للتفلسف من خلال مبحث التاريخ، حدثت تبدّلات عديدة في طبيعة المفاهيم الفلسفية، وحصل تطور كبير في الخطاب الفلسفي، كانت له تداعياته في الفلسفات التي ظهرت بعد هيجل، العنصر الأكثر أهمية الذي ظهر في الفلسفة الهيجلية هو عنصر التناقض، وهذا شيء طبيعي، فلا يمكن أن يتجلى

التناقض من خلال الفيزياء أو الرياضيات، بل إنَّ التاريخ الإنساني ربما يكون التجلّي الأوضح الذي يبرز فيه التناقض والصراع، فقد استطاع هيجل من خلال التاريخ أن يكتشف أخطرَ قانون في الفلسفة، وهو قانون الدياليكتيك (الجدل).

سؤال: عذراً للمقاطعة، ولكنَّ المشهور أنَّ الجدل هو من إبداع الماركسية.

جواب: الجدل بمفهومه الحديث اختراع هيجلي، ولكنَّ هذا الجدل تطوّرَ تطوراً كبيراً عند كارل ماركس، وأصبح مرتبطاً بالبنى التحتية لوجود الإنسان المادي، مثل البنى الاجتماعية والاقتصادية، ولم يَعُدْ جدلاً نظرياً عقليّاً خالصاً كما كان عند هيجل، بل أصبح جدلاً مادياً واقعياً، يبدأ من الواقع الإنساني بتجلياته المختلفة، ويمكن القولُ إنَّ التفلسف حول التاريخ قد بلغ ذروته عند ماركس، الذي أوصل قانون الدياليكتيك إلى أعلى تجلياته، حيث أصبح قادراً على تفسير التاريخ من خلال فكرة الصراع، لقد تحوّل مفهوم التاريخ عند ماركس إلى مفهوم علمي مادي يشبه في منهجياته إلى حدٍّ بعيد، منهجيات العلوم الطبيعية القائمة على الدقة والصرامة والموضوعية.

سؤال: يبدو أنَّ الفرقَ بين الفلسفات المثالية والمادية قد اتضح أكثر

وأكثر من خلال المقارنات السابقة، فهل نستطيع أن نوجزه بكلمات مختصرة؟

جواب: يمكن إيجاز هذا الفرق بالقول إنَّ المثاليين ينطلقون من الفكر نحو الوجود من أجل فهم هذا الوجود في ضوء هذا الفكر، أما الماديين، وهذا ينطبق على التجريبيين بشكل خاص، فإنَّهم ينطلقون من الواقع وشروط الواقع من أجل فهم الفكر السائد؛ لأنَّ هذا الفكر هو انعكاس لهذا الواقع.

سؤال: هل نستطيع أن نضع ماركس مع التيار الفلسفي التجريبي؟

جواب: ما هو مؤكّدٌ حول ماركس أنَّه فيلسوف مادي، ومع أنه يلتقي في كثير من المسائل مع التجريبيين، إلا أنَّـه يختلف عنهم في مسألة مهمة، حيث إنَّ غالبية التجريبيين ثنائيين، يؤمنون بثنائية الفكر والوجود، بمعنى أنَّ الفكر والوجود لديهم مختلفان اختلافاً وجودياً، في حين أنَّ ماركس واحديّ، لا يؤمن بهذا الانفصال، بل يؤمن أنَّ الفكر هو منتج من منتجات الوجود، ويرتبط معه في علاقة متشابكة للحـدّ الذي لا يمكن الفصل بينهما، وهكذا فإنَّ ديكارت من منظور ماركس هو الذي سبّب هذه الأزمة الثنائية في تاريخ الفلسفة، حين اعتبر الفكر والوجود من طبيعتين مختلفتين في

كلِّ أوجه الاختلاف، وهذا يُـفـسِّر لماذا لم يستطع ديكارت أن يَعْـبُـرَ من الفكر إلى الوجود، وعجز عن اشتقاق الوجود من الفكر، ولم يستطع أن يُـفـسِّرَ كيف تتحول الأفكار المجردة إلى وجود حقيقي، يمكن القولُ إنَّ ماركس قام بحــلِّ معضلة هذه الثنائية المحيّرة من خلال الانطلاق من الوجود الموضوعي العيني، وعلاقته الجددلية مع الأفكار.

سؤال: اتّضح ممّا سلف أهمية هيجل وأثره في الفلاسفة الذين ظهروا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومن أهــمّهم ماركس وفيورباخ وأنجلز، من المفيد حَــقّــاً أن نتطـرّقَ للجذور المعرفية للماركسية داخل الفلسفة الهيجلية، وما هو الدَّينُ الذي يدين به الماركسيون للمعلم هيجل؟ وما هي عناصر الالتقاء والافتراق بينهم؟

جواب: يمكن تلخيصُ عوامل الافتراق بعبارة شهيرة جدّاً لماركس، حينما قال: «وجدتُ هيجل واقفاً على رأسه فأوقفته على قدميه»، وهذا يعني أنَّ الاعتراض الأساسي من ماركس على هيجل كان انطلاقه من الفكر في فَــهْـم تحـوّلات الواقع، بينما كان يفترض به دائماً أن ينطلق من الواقع، وهَذا يعني بوضوح أنَّ الجدل الهيجلي

كان جدلاً مثاليّاً، والجدل الماركسيّ جاء جدلاً ماديّاً علمياً. ولكنْ لا يمكن في كلّ الأحوال إنكارُ فضل هيجل على ماركس، حيث لا يمكن فهم فلسفة ماركس إلا من خلال منطق هيجل الجدليّ.

سؤال: هل خرجت الفلسفةُ من أزمتها التي عاشتها في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر؟ بمعنى هل هذا الصراعُ تمَّ حسمُه، وتمَّ التوفيق بين جناحي العقل الغربي التجريبي والمثالي؟

جواب: الحقيقةُ أنَّ فلسفة كانط النقدية أثارت الكثير من الجدل الفلسفي طوال القرن التاسع عشر، ولكن يبدو أنَّ النقد الكانطي لم يستطع أن يُخرج الفلسفة من أزمتها، ولم تستطع الفلسفة أن تُحقّق إنجازات وقفزات سريعة مشابهة لما حصل في العلوم الطبيعية، والدليل على ذلك أنَّ الفلسفة قبيل نهاية القرن التاسع عشر عادت مجدداً لمراجعة أدواتها مراجعةً جذريةً، ولكنَّ المراجعة هذه المرة لم تتجه نحو فحص العقل كما حصل مع كانط، بل برز توجّهٌ جديدٌ تماماً في الفلسفة غيَّرَ اتجاهها بشكل دراماتيكي.

سؤال: لا بُدّ أنَّكَ تقصد التحوّل الذي حصل في الفلسفة نحو فحص اللغة.

جواب: هذا صحيح إلى حَدٍّ بعيد، حيث برز تيار فلسفي جديد

دعا إلى فحص اللغة، وامتحان قدرتها على التعبير عن القضايا والإشكاليات الفلسفية، فاللغةُ التي يتكلّم بها البشرُ، فيها الكثير من التعميم، والغموض والتشبيهات، والمجازات والاستعارات، ما يقود إلى أكثر من دلالة للعبارات، بعكس لغة الرياضيات الدقيقة والواضحة، التي لا تحتمل أكثر من دلالة واحدة، وظهرت بناءً على ذلك مدرسةٌ جديدةٌ في الفلسفة، هي مدرسة التحليل اللغوي، التي اتجهت نحو فحص اللغة ومحاولة إيجاد لغة فلسفية جديدة تمتاز بنفس دقة الرياضيات.

سؤال: ألم تكن هناك محاولاتٌ سابقةٌ لإيجاد لغة دقيقة خاصة بالفلسفة؟ أعني ألم ينتبه أحدٌ لهذا النقص في اللغة؟

جواب: ربما تكون أهمّ محاولة هي التي قدّمها الفيلسوف الألماني غوتفريد ليبنتز، لقد حلم ليبنتز بالتعبير عن القضايا الفلسفية بلغة عالمية رمزية دقيقة، يفهمها الجميع، تماماً مثل الرياضيات، ولكنّ ليبنتز لم يستطع تحقيق هذا الحلم، وقد تحقّق جزئياً بعده بقرن ونصف من خلال اختراع المنطق الرمزي أو المنطق الرياضي. لقد أراد ليبنتز للغة الفلسفة أن تصبحَ مثل الحساب، بحيث يمكن حسم الخلافات التي تنشأ بين الفلاسفة بنفس السهولة التي يتمُّ فيها حسم مسألة حسابية، لقد طمح ليبنتز إلى اختراع لغة جديدة يمثّلُ كلُّ رمزٍ فيها

مفهوماً فلسفيّاً أوليّاً بسيطاً، وتكون هذه الرموز متفقاً عليها عند الجميع، بغض النظر عن لغاتهم الأم، لقد طمح ليبنتز لاختراع شيء يشبه الجبر العقلي[1].

سؤال: ما هو الفرق بين هذا المنطق الجديد والمنطق الأرسطي؟

جواب: المنطق الأرسطي يُـدعى بالمنطق الصوري، وقد استند على اللغة العادية، وبالتالي، فهو منطق اللغة، وحمل كلَّ عيوب اللغة من العمومية وعدم الدقة والتحديد، بل إنَّ البعض ينعته بمنطق اللغة اليونانية، وقد سُمِّـي بالمنطق الصوري لأنَّه لا يهتمّ بمضمون القضايا التي يبحث فيها أو معناها، بل بشكلها فقط أو صورتها.

سؤال: يرجى توضيح هذه المسألة: كيف أنَّ المنطق الأرسطي هو شكلي فقط؟

جواب: لأنَّه منهجية في الاستدلال، ولا علاقة له بالمحتوى، حتى لو كان المحتوى خاطئاً، فهو ليس معنياً بذلك، لنضرب مثالاً: كـلُّ إنسانٍ فانٍ، سقراط إنسان، إذن سقراط فانٍ، هنا استدلال منطقي صحيح، يتضـمّـن محتوى صحيحاً أيضاً، لو قلنا مثلاً: كلُّ إنسانٍ

1- حازم الببلاوي وآخرون، (2007) حصاد القرن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص558.

خالد، وسقراط إنسان، إذن سقراط خالد، فإنَّ هذا الاستدلال صحيح من الناحية المنطقية بالرغم من أنَّه استند إلى محتوى خاطئ؛ لكون الإنسان ليس خالداً، ولكنَّ هذا المحتوى الخاطئ لا يهمّ المنطق الصوري، هو يهمّه التدرج المنهجي في الاستدلال، فعندما تكون الانتقالات صحيحة منطقياً، فهو مبرر منطقياً.

سؤال: ما هي قوانينُ المنطق الأرسطي الصوري التي يتمُّ تطبيقها على القضايا؟

جواب: ربما يكون من الأنسب الحديث عن منطق أرسطو هنا، الذي لم نتحدّث عنه عندما تحدّثنا عن فلسفته، ثمّة أربعة قوانين أو مبادئ اعتبرها أرسطو من قوانين العقل البدهية، التي يجب أن تكون حاضرةً في أيّ تفكير أو برهان أو استدلال منطقي، وهي: 1- مبدأ الهوية، كما صاغه أرسطو: أنَّ الشيء هو ذاته وليس شيئا آخر، وهو يُعبِّرُ عن ثبات جوهر الشيء في الزمان والمكان، وأنَّ كلَّ شيء لا بدَّ أن تكون له هوية ثابتة يعرف بها، والصيغة الرياضية لمبدأ الهوية هي (أ هو أ). 2- مبدأ عدم التناقض، الذي يُقرّر استحالة اجتماع الشيء ونقيضه في قضية واحدة، وإلّا وقعنا في تناقض منطقي، فلا يجوز القولُ ـ مثلاً ـ إنَّ هذه الشجرة عالية وواطئة في

وقت واحد؛ لأنَّ في ذلك اجتماع نقيضين. 3- مبدأ الوسط المرفوع، الذي يُفيد أنَّ الشيء إما أن يتصف بصفة ما أو بنقيضها، ولا وجود لحدٍّ وسطيّ ثالث بينهما، وهذا ينطبق على القضايا التي لا يمكن أن يكونَ لها وسط، فالإنسانُ مثلاً إما أن يكون ذكراً أو أنثى، ولا مجال لأيِّ وسطٍ بين الحالين. 4- مبدأ القياس، ويساق دائماً المثال الشهير للتعريف بهذا المبدأ: كُلُّ إنسان فانٍ، وسقراط إنسان، إذن سقراط فان. ويرمز له كالتالي: إذا كانت (أ) تتضمن (ب)، و(ب) تتضمن (ج)، فإن (أ) تتضمن (ج) بالضرورة.

سؤال: ولكنَّ هذا المنطقَ الأرسطيّ لا يُراعي أبداً الواقع، حيث إنَّ بعض القضايا يمكن أن يكون لها حالات وسطية، ويمكن لبعض الصفات المتناقضة أن تجتمع في آن واحد، وهذا يعني أنَّ المنطق الصوري لا ينطبق على الواقع بكافة تجلياته.

جواب: هذا صحيح تماماً؛ لأنَّ المنطق الأرسطي هو منطق ثنائي بسيط، ولا يصدق إلّا على القضايا البسيطة، في حين أنَّ الواقعَ الذي يحيا فيه الإنسان واقعٌ معقّد، يحتاج لمنطق أعلى من المنطق الثنائي، أي ذو رتبة أعلى، هناك منطق ثلاثي وأكثر، بل إنَّ هناك منطق لا نهائي.

سؤال: هل يمكن تقديم مثال عملي يوضّح معنى المنطق الثلاثي؟ وكيف يختلف عن المنطق الثنائي؟

جواب: نعم، يمكن تقديم المثال التالي: إنَّ بعض القضايا تكون في بعض الحالات صادقة، وفي حالات أخرى كاذبة، ولكنَّها في بعض الحالات تكون لا صادقة ولا كاذبة، بل تكون ممكنة، وهذه حالة جديدة لم تكن موجودة في المنطق الأرسطي الثنائي، فإذا رمزنا لحالة الصدق بالقيمة (1)، ولحالة الكذب بالقيمة (صفر)، فإنّنا يُمكن أن نرمز لحالة الممكن بالرمز 1/2. وهكذا يصبح عندنا وسط موضوع، بدلاً من الوسط المرفوع، لا يمكن شرح مبادئ المنطق الرمزي بشكل مختصر كما فعلنا في حالة المنطق الصوري؛ لأنَّ مبادئه أعقد وأكثر تشابكاً.

سؤال: وهل استطاعت الفلسفة التعبير عن قضاياها بشكل أفضل من خلال المنطق الرمزي؟ وهل استطاعت أن تحلَّ مشكلاتها المستعصية، وتصبح أقلَّ عموميةً وغموضاً، وأكثر تحديداً؟

جواب: ربما تكون الفلسفة قد حقّقت بعض النجاحات من خلال المنطق الرياضي، وخاصة في أعمال برتراند رسل وألفريد وايتهيد، ولكنَّ القضايا الفلسفية على ما يبدو لم تكن بالبساطة،

بحيث يـتـمُّ التعبير عنها بواسطة لغة رمزية، وقد شاهدنا أحد أقطاب الفلسفة التحليلية يعود مجدداً للغة العادية، معترفاً بصعوبة المهمة، وربما استحالتها.

لقد عاد لودفيج فتجنشتاين مرة أخرى للغة العادية في مرحلته الأخيرة، حتى إنَّ الدارسين أصبحوا يتكلمون عن فتغنشتاين الأول وفتغنشتاين الثاني كمرحلتين مختلفتين من مراحل تطوره الفلسفي، في كتابه الأخير (تحقيقات فلسفية)، بدا واضحاً أنّـه عاد لتوظيف اللغة العادية للتعبير عن الإشكاليات الفلسفية.

سؤال: يبدو من خلال حوارنا السابق أنَّ تاريخ الفلسفة الحديثة تاريخ حافل، وحوى محطات كثيرة وجدل فلسفي غني، هل يمكن إيجاز هذا التاريخ بسطور قليلة؟

جواب: ربما يكون المُـحـرّك الأساسي للفلسفة الحديثة هو التعارض بين الفكر والوجود، وقد نجمت هذه المشكلة من الفلسفة الديكارتية، حيث إنَّ ديكارت عـرّف الفكر والوجود بوصفهما فضائين مختلفين بكلِّ وجهٍ من أوجه الاختلاف، ثم عجز عن أن يقيم أي تفاعل بينهما، فكيف نتخيّل أنَّ شيئين مختلفين جذرياً في كلِّ شيء، يمكن أن يتفاعلا؟! لقد وعد ديكارت بحلّ هذه المشكلة،

وإيجاد طريقة للاتصال والتفاعل بين الفكر والوجود، ولكنَّه لم يــفِ بوعوده، بل قــدّم حلًّا متهافتاً، سبق أن تحدّثنا عنه. وهكذا استـمـرَّ الصراع في الفلسفة الحديثة بين أتباع الفكر (الفلاسفة العقلانيين)، وأتباع الوجود (الفلاسفة التجريبيين)، لقد أثار ديكارت بمقولته: «أنا أفكر، أنا موجود»، زوبعةً من النقاشات من أجل حلِّ معضلة الاتصال بين طرفي المقولة، لقد كانت الحقبةُ الحديثةُ الممتدة من القرن السابع عشر إلى مطلع القرن العشرين، حقبةً خصبةً؛ بفضل هذه الزوبعة التي خلَّـفها ديكارت، والمشكلة لم يـتمَّ حـلّها، بل إنَّ الفلسفة المعاصرة تجاهلتها واعتبرتها مشكلة زائفة.

الحِقْبَةُ المعاصرة

سؤال: هل صحيحٌ أنَّ القرن العشرين لم يكن قرناً خصباً في الإنتاج الفلسفي؟! ولم يشهد ولادة فلاسفة عظام ومذاهب فلسفية منظومية مثل القرون الثلاثة التي سبقته؟

جواب: بالرغم من أنَّ القرن العشرين لم يكن بالغنى الذي كان عليه القرن التاسع عشر والثامن عشر، إلّا أنَّـه شهد أيضاً ولادة مذاهب فلسفية تنسجم مع التحولات الكبرى التي حصلت في هذا القرن، وتستجيب للأحداث الكبرى التي واكبت هذا العصر، فقد أنتج القرن العشرون على سبيل المثال فلسفتين كبيرتين: هما: الفلسفة الوجودية التي اشتهر بها مارتن هيدغر، وكارل يسبرز، وألبير كامو، وجان بول سارتر، وجابرييل مارسيل، وأنتج الفلسفة البرغماتية التي ازدهرت عند الفيلسوفين الأمريكيين جون ديوي ووليم جيمس، والتي أرسى مبادئها الأَولى سان تشارلس بيرس.

وأنتج هذا القرنُ أيضاً التيار الألسنيَّ في الفلسفة، وكذلك أنتج الفرويدية التي عـدَّها كثيرون فلسفةً متمحورةً حول التحليل

النفسي، وازدهرت كذلك فلسفة التحليل اللغوي، ووصلت ذروتها عند بيرتراند رسل وجورج مور، ولودفيج فتجنشتاين، وظهر تيار الوضعية المنطقية الذي استند على تحليلات فتجنشتاين، واشتهر بها رودولف كارناب، وكارل غوستاف همبل، وهانز هان، وربما تكون المدرسة البنيوية التي ظهرت في النصف الثاني من هذا القرن هي الأكثر تعبيراً عن هذا القرن، حيث انبثقت عند ليفي شتراوس ورولان بارت، وميشيل فوكو وجان بياجيه، وجاك لاكان، ثم انبثق من داخل البنيوية تيار مهمّ هو التيار التفكيكي، الذي أرساه جاك دريدا بعد تخـلّـيه عن البنيوية.

وماذا بعد؟ ظهر أيضاً فرع جديد في الفلسفة، هو فلسفة العلم، قاده فلاسفةٌ مثل غاستون باشلار، وتوماس كون، وكارل بوبر، وازدهرت أيضاً البرغسونية كفلسفة حدسية روحية حيوية. هذا موجز عن النتاج الفلسفي الذي ظهر في القرن العشرين، وسوف نـقـدِّمُ تحليلاً لكلّ تيار من هذه التيارات على حِدة.

سؤال: ربما يكون من الأفضل البدء بالفلسفة الوجودية، ما هي جذور هذه الفلسفة؟ وما هي منطلقاتها؟ وما الذي مـيّـزها عن غيرها من الفلسفات؟ وما الذي جعلها تنتشر وتهيمن على الفلسفة

الأوروبية؟ خاصة أوروبا الغربية في حقبة ما بعد الحربين.

جواب: ظهرت الوجودية كفلسفة معبّرة عن مشاعر القلق الإنساني التي تفاقمت بسبب اندلاع الحرب العالمية الأولى، وبلغت ذروتها في الحرب العالمية الثانية، وقد كانت مشاعر الإحباط واليأس والقلق، والمصير المجهول الذي ترافق مع الأحداث المروعة للحرب، بمثابة المحرّك الذي أدّى إلى انتشار الأفكار الوجودية. تقوم الفلسفة الوجودية على فكرة المسؤولية الفردية للفرد الإنساني، الذي خذلته الفلسفات العقلية، وخذلته الأديان وتركته عارياً منكشفاً أمام الفناء والدمار بلا معين، ممّا دعاه إلى البحث في وجوده العينيّ الواقعيّ، وحالاته الوجودية الإنسانية الخالصة؛ لتلمسَ أيَّ شكلٍ من أشكال الخلاص.

وهكذا أصبحت مشاعر الإنسان وحالاته الوجودية، مثل القلق واليأس، والملل والحرية، موضوعاً للفلسفة للمرة الأولى في تاريخها، لقد انشغلت الفلسفة في القرون الماضية بالميتافيزيقا والمعضلات الكبرى للكون، وأهملت عالم الإنسان الذي هو الأجدر بالاهتمام، وقد كان الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر هو أول مَنْ دقَّ ناقوس الخطر، ونبَّه الفكر الغربي أنَّه نسي كينونة الإنسان. لقد استلهم هيدغر الكثير من رؤاه وأفكاره من الفيلسوف الدنماركي سورين

كيركجارد، ولكنَّ الفارقَ بينهما يكمن في حقيقة أنَّ كيركجارد تحدّث بعمق عن كـلِّ هذه الحالات الوجودية، ولكـنَّـه لم يستطع أن يُـحـوّلها إلى مفاهيم فلسفية واضحة ومحددة.

فقد تأمل كيركغارد الفلسفة النظرية، وقد بلغت أوجها عند هيجل، الذي شـيَّـد بنياناً فلسفياً، عقلياً شامخاً، تتألف عناصره من مفهومات أو تصورات عقلية مجردة، يربط بينها منطق محكم هو المنطق الدياليكتيكي، وتسوده الروح الكلية المطلقة، والروح المطلقة عند هيجل لا احتفالَ عندها بالأفراد، فما هؤلاء الأفراد إلا أدوات لا غير، والروح المطلقة (العقل الكليّ) عند هيجل لا تعرف شيئاً عن القلق والأسى، والموت والعدم.

لقد ثار كيركجارد في وجه هيجل الذي حـوّل الإنسان وعالم الإنسان إلى مفاهيم مجردة، وأنكر كيركجارد أن تكون الفلسفة أقوالاً خيالية لموجودات خيالية، بل يجب أن يكون الخطابُ فيها موجّهاً للكائنات التي من لحم ودم. وبرغم كلّ التماسك والجمال في كلِّ ما كتبه كيركجارد، غير أنَّـه لم يُـبادر لصياغة هذه الأفكار صياغة مفاهيمية، وحده هيدغر الذي التقط هذه الحالات ووضعها في قالب فلسفي على هيئة مفاهيم مترابطة.

وإذا ما عـدنا إلى حديثنا السابق حول بدايات الفلسفة، فإنَّ الفلسفة

ابتدأت بمعناها الاصطلاحي عندما أصبحت قادرة على إنتاج مفاهيمها الخاصة، وبناء على ذلك فإنَّ الفلسفة الوجودية أصبحت فلسفةً بالمعنى الاصطلاحي للفلسفة، عندما صاغت مفاهيمها الفلسفية على يد مارتن هيدغر، وإذا أردنا أن نُـقـيّم اشتعالات كيركجارد الفلسفية، فإنَّـنا يمكن أن نضعها في إطار علم النفس والأدب، والحقيقة أنَّ أغلب الموسوعات تُـصنف كيركجارد كعالِـم نفس؛ لأنَّ الإشكاليات التي تناولها في مؤلفاته، لم يكن قد تـمَّ الاعتراف بها كنتاج فلسفي فيما يتعلق بالفيلسوف مارتن هيدغر، فقد وضع أغلب مفاهيمه الوجودية في كتابه الأساسي (الكينونةوالزمان).

سؤال: ما فهمناه أنَّ هيدغر التقط الحالات الوجودية التي تكـلّـمَ عنها كيركجارد، وحـوَّلها لمفاهيم فلسفية، السؤال هو: كيف استطاع أن يفعل ذلك؟ وهل استعان بإطار نظري فلسفي محدّد لكي يفلسف هذه الحالات الوجودية؟

جواب: يمكن القول إنَّ هيدغر استعان بالفعل في إطار نظريّ فلسفيّ، رأى أنَّه يتّسق مع هذه الحالات الوجودية، ونعني به الفلسفة الظاهراتية أو الفينومينولوجيا. وهذه الفلسفة كان قد أرساها الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل في نهاية القرن التاسع

عشر، وازدهرت في القرن العشرين، وما زالت من الفلسفات الأساسية التي تصلح لمقاربة المباحث المتعلقة بعالَـمِ الإنسان.

سؤال: هكذا إذن، الفيلسوف هيدغر هو الذي صاغ مفاهيم الوجودية ووضع مبادئها، ولكنَّ الوجودية اقترنت في أذهاننا بالفيلسوف سارتر، وكنَّا نعتقد أنَّه عَـرّاب الوجودية.

جواب: نعم، لقد نال سارتر شهرة واسعة على المستوى الجماهيري؛ بسبب نشاطه السياسي ووقوفه لجانب قضايا الحرية في العالم، ثم بسبب نتاجه الأدبي من روايات ونصوص مسرحية، أما على صعيد التنظير الفلسفي والتأصيل المفاهيمي، فإنَّ هيدغر هو الأهـمّ، وهو الأثقل وزناً في الأوساط الفلسفية.

سؤال: وما علاقةُ الفلسفة بالروايات والمسرحيات، أعني هل يمكنُ التعبيرُ عن الفلسفة من خلال الأعمال الأدبية؟ ألم نقل منذ البداية إنَّ الفلسفة تقوم على إبداع المفاهيم، التي هي جهد نظري خالص؟

جواب: يبدو أنَّ الفلسفة الوجودية تُشكِّلُ حالةً خاصّةً، حيث يوجد علاقة وثيقة بين الوجودية والأدب، فقد كان هيدغر قد نـبَّـه إلى قضية مهمة في الفلسفة، وهي قضية نسيان كينونة الإنسان، التي أسلفنا الحديث عنها، ولكنَّ الروايةَ ـ في المقابل ـ كانت منخرطة منذ

تأسيسها في البحث عن كينونة (وجود) الإنسان، وعندما صَحَتِ الفلسفةُ من غفلتها، وبدأت اشتغالاتها في كينونة الإنسان، أفادت كثيراً من الأفكار والشخوص التي كانت مبثوثة في الأعمال الروائية، لهذا السبب بقيت العلاقة وثيقة جداً بين الأدب والوجودية.

سؤال: ما هي المبادئ الأساسية التي قامت عليها الفلسفة الوجودية؟

جواب: يمكن القولُ بثقةٍ إنَّ المقولة المركزية التي دافعت عنها الوجودية، هي قضية الحرية، فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي يمارس حريته في هذا الوجود، ويتفق الوجوديون أنَّ الإنسانَ يُولد بلا ماهية محددة، وأنَّ هذه الماهية هو الذي يُشكِّلها من خلال الأفعال والقرارات الحُرّة التي يتخذها في حياته، والتي تجعله المسؤولَ الوحيدَ عنها، ولهذا السبب أطلق الوجوديون مقولتهم الشهيرة: «إنَّ وجود الإنسان يسبق ماهيته»، فهو يوجد أولاً، ثم يكتسب ماهية الإنسان من خلال مسيرة حياته، في البداية هو مجرد كائن بشري، ثم يرتقي بعد ذلك لمرتبة الإنسان من خلال قراراته الحُرّة[1].

1- كونديرا، ميلان،(1999) فن الرواية، ترجمة بدر الدين عردوكي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ص13،12.

سؤال: هذا يعني أنَّ الموجودات الأخرى ـ غير الإنسان ـ تكون لها ماهية مسبقة سابقة لوجودها.

جواب: نعم، كلُّ ما في الكون من موجودات يكون لها ماهية جاهزة منذ ولادتها، وتتصرف وفق ماهيتها المسبقة بلا زيادة أو نقصان، ولا تملك أيَّ حُــرّيةٍ لتغيير قدرها وماهيتها، والمثال الجيد الذي يسوقه الوجوديون هو مثال الشجرة، فماهية الشجرة متضمنة منذ البدء في بذرتها، وعندما تكبر الشجرة، تسلك وفق البرنامج المخزن في البذرة، فلا يمكن لشجرة التين مثلاً أن تُـفاجئنا بأيِّ سلوكٍ غريب، مثل إنتاج حبات من التفاح، أما الإنسان فإنَّــه يستطيع طوال حياته أن يخرج على كلِّ الخطط المرسومة له، ويرفضها لأنَّه حُــرّ.

عندما نتأملُ في الحرية، فإنَّـنا نكتشف أنَّ الحرية اختيارٌ بين شيئين أو أكثر، وهذا الاختيار تترتّب عليه مسؤولية، حيث إنَّنا لا نكون دائماً واثقين من صحة اختيارنا، فربما يكون الخيارُ الذي اخترناه ليس في صالحنا، ويكون الخيار الذي نبذناه هو المفيد لنا، وهكذا فإنَّ الاختيار يتضمن على الدوام نوعاً من المخاطرة، وهذا يقود لتولّــد القلق، والقلق يولّــد الدوار، الذي هو دوار الحرية، هكذا تتناسل المعاني والمفاهيم الوجودية من خلال التأمل في مفهوم الحرية.

سؤال: هذا يدعو للإعجاب فعلاً، يبدو أنَّ الوجودية متماسكة من الناحية المعرفية، وتتضمّن مقاربات عقليّة واضحةً لكينونة الإنسان، ولكن لماذا انحسرت الوجودية؟ لقد كانت فلسفة سائدة طوال عقود، ولكننا لا نكاد نسمع عنها في الوقت الراهن!!

جواب: هذا مستغرب بالفعل، وأنا أؤيّد تساؤلك، ربما يكون الجواب على هذا التساؤل هو أنَّ الفكر الغربي قد عاد لنسيان الكينونة مرة أخرى، وهذا محزن حقّاً، ويبدو أنَّنا بحاجة لهيدغر جديد يدقّ ناقوس الخطر، ويُنَبِّهنا لهذا النسيان.

سؤال: دعنا ننتقل للحديث عن الفلسفة البرغماتية، هل صحيحٌ أنَّ الفلسفة البرغماتية لا تحفل بالأفكار والمبادئ والمثل؟ حيث درجت العادة على وصف الشخص العملي الذي لا يهتمُّ إلّا بما هو مفيد ونافع في الحياة العملية، بأنَّه برغماتي.

جواب: تُعتبر البرغماتية الفلسفة الوحيدة التي أنتجتها الثقافة الأمريكية، التي اعتُبرت من السمات المميزة للثقافة الأمريكية في القرن العشرين، وذهب البعض إلى أنَّ البرغماتية هي الفلسفة التي تعبِّر بدقة عن مصالح طبقة رجال الأعمال المهيمنة في أمريكا. ويرجع اسم المدرسة الى اللفظ اليوناني براغما، الذي يعني العمل أو

الفعل، وهذا يحمل دلالة مهمة في فكر هذه المدرسة، حيث إنَّها تركّز على الجانب العملي والنتائج العملية التي تترتب على فكرة ما، مهما كان نوعها.

فالفلسفة البرغماتية لا تُعطي اهتماماً لمعنى الفكرة أو دلالتها او أصلها، بل إنَّ ما يهـمّها هو أن تكون الفكرةُ قابلةً للتطبيق العمليّ، ومفيدةً ونافعةً لعموم الناس، ما يهـمّ البرغماتية هو القيمة الفورية للفكرة cash value. وهذا التعبير أطلقه الفيلسوف الأمريكي تشارلز سندرس بيرس، الذي يُـعَـدّ العـرّاب الأول للمذهب البرغماتي، وهو الذي وضع المبادىء الأولى لهذا التيار. وكان بيرس قد نشر مقالاً مهماً حول هذه الفلسفة الجديدة عام 1878 عنوانه (كيف نجعل أفكارنا واضحة؟)، أشار فيه إلى أنَّ الأفكار لا قيمة لها إلّا بما تُـقـدّمه من منافعَ عملية مباشرة، وانتقد بيرس كلَّ أشكال الميتافيزيقا التي لا طائل من ورائها، واعتبرها استنزافاً للعقل على غير طائل.

سؤال: وكيف امتـدّت هذه الفلسفة إلى القرن العشرين؟ ومن هـم روّادها؟ وهل حافظت على مبادئ العــرّاب بيرس؟

جواب: لقد ظهر فلاسفة تحمّسوا كثيراً لهذه الفلسفة، وندروا

حياتهم الفكرية للترويج لها بين عامة الناس، وإذا كان بيرس هو المؤسس الاول للبرغماتية، فإنَّ وليم جيمس هو زعيم هذه المدرسة وأكبر المروجين لها، وأهـمُّ الشارحين لمفاهيمها وأهدافها، حتى أصبحت هذه المدرسةُ مقترنةً باسم وليم جيمس[1] حيث لا تُـذكر البرغماتية إلّا ويُـذكر وليم جيمس.

سؤال: يبرزُ هنا تساؤلٌ لا بـدَّ منه حول موقف البرغماتيين من العقل، وأين نستطيع تصنيفهم ضمن جناحي العقل الغربيّ (العقلاني المثالي والتجريبي)؟ اللذين أفضنا بالحديث عنهم؟

جواب: ينظـرُ البرغماتيون الى العقل بوصفه أداةً لحفظ الحياة وتطويرها، وتحسين أحوال الإنسان، ومهمةُ العقل في رأيهم لا تنحصر في التأمل في عوالم الغيب والميتافيزيقا، وفيما يخصّ العقائد، فقد نظر إليها وليم جيمس من منطلق نفعيّ خالص، وقال إنَّ العقائد تعتبر صحيحةً عندما تكون نافعةً فقط، من خلال دراسة مبادئ البرغماتية، فإنَّنا نستطيع الاستنتاج أنَّـها تتعارض مع الفلسفات المثالية العقلانية، التي كانت تتسيّد الساحة الفلسفية الأوروبية، في المقابل فإنَّ البرغماتية أفادت من المدارس الوضعية في بلورة مفاهيمها، وخاصة وضعية أوغست كونت، وأفادت من التجريبية الإنكليزية وكافة الفلسفات المادية، وتـفـوّقت عليها جميعاً

في إعطاء الأولوية لـكـلِّ ما هو عمليّ وماديّ وحسّيّ، وبما يتلاءم مع الحياة الأمريكية التي تتميز بالسرعة، وبطابعها العمليّ غير التأمليّ.

سؤال: وماذا عن جون ديوي؟ كنتُ أظنّه الفيلسوف الأكثر أهمية داخل هذه المدرسة.

جواب: يُعتبر جون ديوي أحدَ الأقطاب الثلاثة الأساسيين في هذه المدرسة، وهو الذي حمل لواء البرغماتية بعد وليم جيمس، جاء ديوي ليعطي دفعاً هائلاً لهذه الفلسفة، ويجعلها مُعبّرةً عن الروح الأمريكية الجديدة والمتميزة عن أوروبا. رفض ديوي الميتافيزيقا رفضاً قاطعاً، واعتبرها مرتبطة باللاهوت، أو أنَّها الوجه الفلسفيّ للاهوت، وركّز على مفهوم التطوّر والنمو، وقال إنَّهما الأصل في الوجود، وقرّر أنّه لا يمكن تفسير العالم بوصفه شيئاً يحدث دفعة واحدة، فهذا يُحوِّلُ العالَمَ إلى لغز كبير، ولكنّه قال إنَّ العالَمَ يمكن فهمه من خلال مبدأ التطور، أي التطور من الأبسط إلى الأعقد، وذهب ديوي إلى أنَّ المعرفة يجب أن تكون كلُّها مستمدّةً من التجربة، والأفكار في رأيه تكون ناجحة بالقدر الذي تنجح في حلِّ المشاكل، أمّا عندما تخفق الفكرة في معالجة موقف أو مشكلة، فإنّها تصنّف كفرضية، إلى أن تُثبت نجاحها في حلّ المشكلة.

سؤال: المُـطّلع على مسيرة العقل الغربي لا يملك إلّا الإعجابَ والانبهارَ بالتوسّع المستمـرّ لمساحة العقل، وانحسار متزايد لكافة النزعات غير العقلانية، ولـكـنّـنا نُـفاجأ بظهور مفاجئ لفلاسفة لا عقلانيين، بل إنَّ المفاجأة الأكبر تتمثّل بالصدى الواسع الذي تلاقيه هذه الفلسفات غير العقلانية، كيف يمكن فهم هذه الظاهرة؟

جواب: مَـنْ تقصدُ تحديداً؟

سؤال: لنقـلْ إنّـني أتحـدّثُ تحديداً عن نيتشه وبرغسون.

جواب: ربما تكون مُـحـقّـاً فيما يخصّ هذين الفيلسوفين، حيث من الصعب إدراجهما ضمن التيارات العقلانية السابقة بجناحيهما المثالي والتجريبي، ويمكن القول إنَّ النزعة اللاعقلانية ربما تنطبق على نيتشه بشكل أكبر من برغسون.

سؤال: ما هي منطلقات فلسفة برغسون (1859-1951)؟ وما هي مفاهيمها وغاياتها؟

جواب: يمكن نعت البرغسونية بأنَّـها فلسفة الحياة والحدوسية، وهو يشترك مع نيتشه في هذه المسألة، حيث اعتقـدَ كلاهما أنَّ الحياةَ أوسعُ من العقل، وأنَّ الحياة هي الكلّ وليس العقل، وبناءً على ذلك، فقد انطلقا في تفلسفهما من الحياة، وليس من مفاهيم

العقل المجردة. وبالرغم من هذا التشابه بينهما في المنطلقات، إلا أنهما اختلفا في الغايات والوسائل، نيتشه كان لحظةً منفلتةً في مسيرة العقل الغربيّ، وكذلك لحظة منفلتة خارج الروح الحضارية والوعي الغربي، وهذا لا ينطبق على برجسون الذي بقي متّسقاً مع جماليات الروح الحضارية الأوروبية.

وتكمن قوة فلسفة برجسون في جماليات نصوصه، وابتعاده عن اللغة الجافة التي سادت الفلسفات قبل ظهوره، وربما يكون نجاحُـه والإقبالُ على فلسفته قد جاء بسبب مبالغة القرن التاسع عشر في العقلنة والنزعة العلموية، وتضييق مساحة الروحانيات، بالرغم من أنَّ الإشكالاتِ التي خاض فيها برغسون كانت إشكالات فلسفيةً، إلا أنَّ مقاربته لها جاءت بأسلوب أدبي يفيض شاعريةً وجمالاً، ما أهّــلــه للفوز بجائزة نوبل للآداب سنة 1927. أهـمّ تنظيرات برغسون كانت تدور حول فكرة التطور وآليات التطور في الحياة وديناميكية الحياة، وقصور العقل عن إدراك ديناميكية التطور عبر الزمن، فالعقلُ بطبعه لا يدرك إلا صوراً متتابعة، وهو يدرك الوجود على شكل مقاطع منفصلة دون أن يمتلك القدرة على إيجاد الخط الذي ينتظمها جميعاً.

وظـلَّ برغسون ينظر للتطور بوصفه إبداعاً خالصاً وانبثاقاً جديداً،

لا يتقيد بشروط الماضي السابق، لقد ذهب إلى أنَّ العقل ليس مهيئاً لإدراك الحياة في سريانها الدافق، فهو لا يستطيع إدراك شيء إلا عندما يوقف سريانه، ويعمل على تجزئته إلى حالات ساكنة يسهل إدراكها، فهو لا يستطيع إدراك إلا الماهيات الثابتة[1]، أما المَـلَـكة القادرة في رأي برغسون على إدراك الحياة، وهي في حالة حركة وسيلان، فهي مَـلَـكةُ البصيرة، وهي وحدها القادرة على ربط أجزاء الوجود لفهمه في كـلّـيته وشموليته[2].

سؤال: وماذا عن نيتشه؟

جواب: نيتشه (1844-1900) ينتمي لتيار فلسفي متميز ظهر في الفلسفة الغربية، وهو تيار الإرادة، وهو التيار المعارض لتيار العقل، فقد تـسيّدت المذاهب العقلية الساحة الفلسفية منذ نشأة الفلسفة، حيث جعلت الفلسفةُ من العقل أصلَ الوجود وجوهره، ويظهر هذا واضحاً جلياً عند الفيلسوف اليوناني إنكساغورس، الذي مـجّد العقلَ فجعله أصلَ الوجود؛ لأنَّـه مُـنـظِّمُ الكلّ، وقد جاء سقراط بعد ذلك وأخذ على إنكساغورس عدم قدرته على استخدام

1- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص477.

2- ديورنت، ول، قصة الفلسفة، ص561.

هذا العقل في تفسير العالم، وارتفع بالعقل وجعل منه المرتبة الأولى في الوجود، ثم جاء أفلاطون وأرسطو لكي يذهبا إلى نهاية الشوط، ويكونا الصورة العليا لما يسمّى بالنزعة العقلية.

هذا التوجّهُ سوف يذهب إلى أقصاه في الفلسفة الديكارتية التي حـوّلت الإنسان إلى ذات مفكرة، وساوت بين الفكر والوجود، بمعنى أنَّ الفكر (العقل) هو الوجود الحقيقي والمؤكد، وما عداه فهو مشكوك في وجوده، وهكذا تـمَّ اختزال الذات الإنسانية وتحويلها إلى ذات مفكرة، ولـكـنَّ بعض الفلاسفة عارضوا هذا التيار العقليّ الرئيسيّ بالقول إنَّ الإنسان ليس عقلاً فقط، بل إنَّـه يمتلك أيضاً إرادة، وإنَّـه من الخطل إغفال هذا الجانب في الإنسان. وانطلاقاً من هذه المسلمة قامت عبر تاريخ الفكر الإنساني مذاهب فلسفية تعتمد أولوية الجانب الإرادي على حساب العقل، ولكن بالطبع كان تأثيرها أقـلّ من المذاهب العقلية، تقوم المذاهب الإرادية في الفلسفة على اعتبار الإرادة هي جوهر الوجود الإنساني، وأنَّ العقل هو وجود إضافي ملحق بالإنسان، وظيفته إدراك العالم الخارجي فقط، بمعنى أنَّ الكائن هو موجود لذاته، ووجوده حقيقي وأصيل حتى لو لم يُـدرك العالَـمَ الخارجيّ، ما يجعل العقلَ هنا شيئاً مضافاً لكي ينظّم العلاقة بين الكائن والعالم الخارجي، فالإرادة هي الأصل في

الوجود، والعقل عضو ثانوي، الإرادة هي الجوهر والعقل عرضي، هكذا يمكنُ تلخيصُ المذهب الإرادي، وهو جوهريّة الإرادة، على أن نفهم الإرادة بمعنى إرادة الحياة، وهي القوة التي نُحافظ بها على ديمومة الحياة، وليس كما يُـفـهَـمُ من معناها السيكولوجي.

وضمن هذا التصوّر الفلسفي للإرادة وجوهريتها وأولويتها، صاغ الفيلسوف أرتور شوبنهاور مذهبه الفلسفي القائم على الإرادة، ويُعتبر بحـقٍّ عــرّاب تيار الإرادة في الفلسفة.

ينتمي الفيلسوف نيتشه معرفياً لهذا الخط الإرادي، ولكنَّ نيتشه عارض شوبنهور لاحقاً، وبدلاً من القول بإرادة الحياة، قال بإرادة القوة، واعتقد أنَّ إرادة القوة هي التي تقود رقي الإنسان وتطـوّره نحو الأعلى وصولاً للسوبرمان، ويمكن فهم مفاصل فلسفة نيتشه من خلال هذا الفهم، ويمكن من خلال هذا الفهم تفسيرُ كرهه وعدائه الشديد للضعف والضعفاء. وقد وجد نيتشه أفضل مرجعية لأفكاره هذه في الحقبة اليونانية التراجيدية السابقة على العقل، واعتبر أنَّ سقراط هو الذي افتتح عصر الخنوع والانحلال في الحضارة اليونانية، عندما مجّد العقل على حساب الرغبة، ويرى نيتشه أنَّ انتصار الإله أبولون (إله العقل)، واندحار الإله ديونيز (إله الرغبة والشهوة والجسد)، هو الذي أدّى لانحلال الحضارة

اليونانية، وهكذا أعاد نيتشه المجد لديونيز، وقال بإحياء الروح الديونيزية.

سؤال: وهل كان لنيتشه بنزعته اللاعقلانية هذه تأثيرٌ في فلسفات القرن العشرين؟

جواب: بالتأكيد، ويمكن اعتباره عـرّاب تيار ما بعد الحداثة، حيث يُعتبر مرجعاً لفلاسفة هذا التيار مثل فوكو ودريدا.

سؤال: ننتقل لفلسفة العلم التي نـوَّهـتَ لها قبل قليل، كيف ظهرت فلسفة العلم؟ ومَـنْ هم أشهر أعلامها؟ وما هي الإشكالات التي طرحوها؟ وما هي امتداداتهم المعاصرة؟ وهل قـدّمـوا خدمات لتطور العلوم والمساهمة في حـلّ أزماتها؟

جواب: انبثقت فلسفة العلم من حقيقة أنَّ العلمَ بسبب طبيعته المنهجية، غيرُ قادر على التفكير في ذاته، وما دام غير قادر على التفكير في ذاته، فإنَّ الفلسفة (فلسفة العلم (هي التي تـتكفّلُ بهذا العبء وتضطلع بالتفكير في ذات العلم، في منهجه ومنطقه، وخصائص المعرفة العلمية وشروطها، وطبائع تـقـدّمها وكيفياته وعوامله[1]، لقد بدأ التفكير بالعلم في وقت مبكر من القرن التاسع عشر على يـد

1- الخولي، يمنى، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص14.

فلاسفة مثل أوغست كونت وغيره، ولكنَّ فلسفة العلم بشكلها المحدّد الواضح، والصريح والمنهجي، ابتدأت بالفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار، عند باشلار بدا واضحاً أنَّ فلسفة العلم هي حقل فلسفي جديد ومتميز، ينتمي للفلسفة، بالمعنى الدقيق للفلسفة، وليس للعلم.

سؤال: ما هي الأسئلة المحورية التي طرحها فلاسفة العلم؟ وما هي المبادئ الأساسية التي اتفقوا عليها؟

جواب: تـــركّـزت الأسئلة بشكل عام حول: 1- ما الذي يجعل من العلم علماً؟ أي كيف نـمـيّـزُ العلم من اللاعلم؟ 2- كيف يتقدّم العلم؟ وقد قـدّم كلّ فيلسوف آراءه الخاصة حول هذين السؤالينِ المحوريينِ، توماس كون، أحد أقطاب فلسفة العلم، قال إنَّ العلمَ يتقدم عبرَ الثورات العلمية، التي تحدث في حقبة قصيرة ومتسارعة النمو، بحيث ننتقل من نظام معرفيّ إلى نظام معرفيّ آخر مختلف عنه بشكل نوعي في حقبة زمانية قصيرة نسبياً. وكان باشلار قد قال قبله شيئاً مشابهاً؛ عندما قال إنَّ العلم لا يتطوّر بصورة متصلة، بل عبر قفزات نوعية تترافق مع قطيعة معرفية مع السابق، ورصد باشلار أنَّ العلم ينبثق عندما تحدث قطيعة مع الآراء السائدة للعامة حول الظواهر.

كارل بوبر جاء بمبدأ جديد عندما قال إنَّ علميّة أي نظرية تتحدّدُ من خلال قدرتنا على نقد وتكذيب عناصر هذه النظرية، وتقديم عناصر جديدة، والنظرية التي تكون غير قابلة للتكذيب، هي كتلة صمّاء لا تمّت للعلم بصلة، وبهذا أقرَّ بوبر بأنَّ العلم يتقدّم من خلال قدرتنا على تكذيب النظريات القديمة ووضع نظريات جديدة، وانتقد بوبر سذاجة التجريبيين الذين يعتقدون أنَّ جمعَ الملاحظاتِ عبر المشاهدات، يُمكن أن يُشكّل علماً، وأعطى الإطار النظري أولوية في تشكيل الفرضيات والنظريات العلمية؛ لأنَّ الجمع الأعمى للملاحظات لا يقود لشيء[1] ، هذا كلُّ ما يمكن قوله في هذه العجالة.

سؤال: يذهب البعض لتشبيه الفلسفة بالأم التي زوّجت بناتها وأبناءها واحداً تلو الآخر، حتى مكثت أخيراً وحيدة، وتعيش حياة فارغة، هل ينطبق هذا التشبيه فعلاً على أُمّ العلوم؟ أم أنَّه تشبيه زائف؟

جواب: الفلسفة كانت بلا شك أُمّاً للعلوم، وقد زوّجت أبناءها

1- جيليز، دونالد،(2009)، فلسفة العلم في القرن العشرين، دار التنوير للنشر، بيروت، ص153.

وبناتها بالفعل، واستقلت الفيزياء والبيولوجيا وعلم الفلك، وكلّ العلوم التي نعرفها اليوم، بعضها استقل استقلالاً تاماً مثل العلوم التجريبية، وبعضها ما زال على وصال بالأمّ، مثل التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس، ولكن يجبُ ألّا نغفلَ عن أنَّ للفلسفة بناتٍ وأبناءً لم تزوّجهم لغاية اليوم، وربما لن يكون بمقدورهم الزواج في الأفق المنظور، مثال على ذلك المنطق ومبحث الأخلاق، والجمال، والميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة)، والإبستمولوجيا (نظرية المعرفة)، والإلهيات.

سؤال: هل يمكن اعتبار الحداثة هي نهاية الأرب في مسيرة تطور العقل الغربي؟ بمعنى أنَّ تاريخ العقل الغربي منذ اليونان، كان يتجه نحو هذا الهدف، فهل يمكن القول إنَّ الحداثة هي المحطة الأخيرة في مسيرة العقل الغربي.

جواب: يبدو أنَّ العقل الغربي لا يعرف النهايات، فهو إمكانيةٌ مفتوحةٌ ومسيرة مستمرّة من النقد ونقد النقد، فبالرغم من أنَّ الحداثة تُعَدُّ أعظمَ إنجازٍ بشريّ عقليّ عبر التاريخ، وكان لها امتدادات واسعة وعميقة على كل مناحي الحياة العلمية والفكرية، والاجتماعية والسياسية والفنية، إلّا أنَّها لم تسلم من النقد؛ بسبب

بعض الإفرازات التي اعتبرها البعض سلبية، وذهب البعض إلى أنَّ الحداثة تتضمّن أوجه قصور معرفي، تـمـثّـلت في هيمنة الرؤى العقلية على الواقع، بل إنَّ بعض منتقديها ذهبوا إلى أنَّ العقل الحداثي عمل على تغييب الواقع الحقيقي، واستبدل به تصوّراتٍ عقليّةً غايةً في العمومية.

من داخل هذا التيار النقدي، برز ما يعرف بتيار ما بعد الحداثة، وبالرغم من الطيف الواسع من الأفكار التي طرحها هذا التيار، إلّا أنَّ جميع فلاسفته يشتركون في مَعْلَم أساسيّ، هو الثورة على الدور المتضخم للعقل، نعم، لقد ثار هذا التّيار على العقل الذي أضحى إلهاً جديداً في عصر الحداثة، وقد حاول هذا التيارُ اقتناص بعض أوجه الإخفاق في مسيرة العقل الحداثي، والدعوة لتجاوزه، لقد استعان هذا التيار مثلاً بكشوفات سيجموند فرويد، الذي أثبت أنَّ السلوك الإنساني يصدر في أغلبه من منطقة اللاوعي، ما اعتبروه كارثة حقيقية بالنسبة لادعاءات الحداثة حول أولوية العقل وشموليته، وكذلك اقتنص مفكرو ما بعد الحداثة الكشوفات الفيزيائية الحديثة حول فيزياء الكَـمّ، التي أثبتت أنَّ حركة الجسيمات دون الذرية لا تخضع لقانون السببية الحتمية، الذي يُـعَـدّ جوهر العقل.

وهكذا بدا واضحاً لمنتقدي الحداثة أنَّ السلوك الإنساني وقوانين

العالم المادي، يتـمـرّدان على العقل ويصدران عن اللاعقل، ما قادهما للدعوة لتجاوز العقل، وإذا ما أضفنا لذلك ما اعتبره نقادُ الحداثة إفرازاتٍ كارثيةً للعقل الحداثي، الذي تـــمَّ توظيفه في إنتاج الأسلحة الفتّاكة التي فتكت بعشرات الملايين من البشر في الحربين العالميتين، فإنَّ الدعوة لتجاوز العقل الحداثي تبدو مُـبـرّرةً في رأيهم، لقد تـــمّتْ إساءة استخدام العقل الحداثي المتقدم من قبل الأنظمة الفاشية في ألمانيا وإيطاليا للفتك بالبشر.

سؤال: متى ظهر تيار ما بعد الحداثة في أوروبا تحديداً؟

جواب: ظهر هذا التيار بوضوح في النصف الثاني من القرن العشرين، وابتدأ بثورة على الدور المركزي الذي يضطلع به العقل بنزعته الشمولية، لقد ظهر نقد جديّ لعقل الحداثة الذي اعتقد أنَّــه قد وضع منظومة شاملة تصلح لكافة المجتمعات الإنسانية، حيث أصبح الكون بأكمله خاضعاً للزمن الحداثيّ، لقد أصبحت الحداثة مثل ساعة كونية تدقّ في كافة أنحاء الكون بلا تمييز ولا اعتبار لأيّ فوارق، حاجَجَ تيار ما بعد الحداثة، وعلى لسان أحد ممثليه المهـمّين (فرانسوا ليوتار)، أنَّ مجتمعات النصف الثاني من القرن العشرين لم تعد مجتمعات متجانسة تسري عليها قوانين عقلية واحدة، أو بتعبير

ليوتار لم تَـعُـدْ سردية واحدة كبرى تكفي لتوصيف مجتمعات ما بعد الحربين، هكذا سارت ما بعد الحداثة نحو تفكيك السرديات الكبرى التي ظـلّـتْ تحكم عصر الحداثة منذ النصف الأول من القرن السابع عشر، وبدلاً من ساعة الحداثة الكونية التي كانت تـدقّ بانسجام واتساق في كافة أحاء الكون، جاءت ما بعد الحداثة لتضعَ زمناً خاصاً، وساعةً خاصةً لكلِّ ركنٍ من أركان الكون.

وهنا اختفى مفهوم المركزية، وحَـلّ محـلّه مفهومُ اللامركزية والاختلاف والتشظي، لقد أوضح فلاسفة ما بعد الحداثة وعلى رأسهم ميشيل فوكو، وجاك دريدا، وفرانسوا ليوتار، أنّـه لا يوجد عقل مركزي مهيمن، وأنّـه آن الأوان لكافة الثقافات أن تُـعـبِّـرَ عن روحها وبشكلٍ متساوٍ في الفرص. يُشير ميشيل فوكو في إحدى كتبه إلى أنّـه آنَ الأوانُ لكي نمنح حـقَّ الكلام لمن مُـنِـعـوا من هذا الحقّ طوال عمر الحداثة، وأنَّـه آن الأوانُ لانبثاق خطابات متعددة من مختلف الثقافات، والتحرّرِ من خطاب الحداثة المهيمن.

واستناداً لهذا التوجّـه الجديد بادر ميشيل فوكو إلى إعطاء حـقّ الكلام للاعقل، أي للجنون، الذي تـمّ قمعه طوال عمر الحداثة، الذي لا صوت فيه يعلو على صوت العقل، ومن هنا جاء كتابه

الأول (تاريخ الجنون في العقل الكلاسيكي)، لقد أصبح للجنون خطابٌ في عصر ما بعد الحداثة.

سؤال: يبدو أنَّ ادعاءات ما بعد الحداثة تتضمّن شيئاً من الحُجّـيّـة والتماسك، هل وقف مفكرو الحداثة مكتوفي الأيدي أمام هذا التيار المعادي للحداثة وللعقل؟ هل وقف هؤلاء مكتوفي الأيدي وهم يشاهدون صرح الحداثة والعقل ينهار أمامهم؟

جواب: لقد تـعـرّض هذا التيارُ الـ(ما بعد حداثي) للهجوم من قبل أنصار الحداثة، واعتبروا أنَّ مشروع الحداثة لا رجوع عنه، ومن أهـمّ الفلاسفة الذين دافعوا عن الحداثة، الفيلسوف الألماني المعاصر يورغين هابرماس (وُلد 1929)، الذي رأى أنَّـه من الإجحافِ الحُكمُ على الحداثة بالفشل؛ لأنَّـها لم تتحقّـقْ بعدُ بشكلٍ كاملٍ حتى نُطلق عليها أحكاماً نهائية، وأطلق مقولته الشهيرة: «إنَّ الحداثة عبارة عن مشروع لم يتحققْ بعدُ». لقد رأى هابرماس أنَّ علاج الحداثة ومشكلاتها المستعصية لا يكون من خلال تجاوز الحداثة، بل إنَّ علاج الحداثة الوحيد هو المزيد من الحداثة، وعلينا أن ندعَ الحداثة تأخذ مداها الكامل، وسنرى أنَّـنـا لا نحتاج لتجاوزها، وأنَّـها تصلح كمشروعٍ مـمـتدٍّ لا حدودَ له.

سؤال: هل انحصر نقد الحداثة داخل هذا التيار الـ(ما بعد حداثي)؟ أم أنَّ للحداثة نقاداً آخرين؟

جواب: تكمنُ أهمية هذا السؤال لكونه سيعرّفنا على تيار نقدي مهمّ، يمكن اعتباره من أعداء الحداثة، والمقصود هنا التيار الفلسفي الذي سُمّي مدرسة فرنكفورت، هذا التيار تشكّلت جُلُّ أفكاره كردٍّ فعلٍ على ممارسات النازية في ألمانيا، كان أغلب المنتمين لهذا التيار من الفلاسفة الذين لوحقوا في ألمانيا النازية، وخاصة اليهود من أمثال هربرت ماركوزه، وماكس هوركهايمر، وثيودور أدورنو، وولتر بنيامين. لقد سعى هؤلاء الفلاسفة لنسف كلِّ الجسور مع مشروع الحداثة، من خلال النقد الجذري والرفض الكامل لمسيرة هذا المشروع، الذي انتهى لاستعباد الإنسان بواسطة العقل الأداتيّ الوحشيّ، الذي وظّف التكنولوجيا والعلم أسوأ توظيف.

ومن المفارقة أنَّ يورغين هابرماس المدافع العنيد عن الحداثة ينتمي لهذه المدرسة، ويُعَدُّ من فلاسفة الجيل الثاني لهذه المدرسة بعد الروّاد الذين أوردنا أسماءهم، لقد اتفق هابرماس مع أغلب أطروحات هذه المدرسة ما عدا التنكّر للحداثة، لقد انتقد هابرماس روّاد هذه المدرسة؛ بسبب تسرّعهم في القطيعة مع الحداثة، فنحن

في نهاية المطاف لا نملك أيَّ مشروع بديل عن الحداثة مهما كانت أخطاء وإفرازات هذه المشروع.

وربما يكون هابرماس مُـحـقّـاً في هذه المسألة، حيث إنَّ هوركهايمر وأدورنو قد أوصلا مشروعهما الفلسفي لطريق مسدود، فعندما أحدثا قطيعةً كاملةً ونهائيةً مع العقل الحداثي، لم يجدا أيَّ فضاءٍ معرفيّ يتفلسفا من خلاله خارج فضاء الحداثة، وبسبب هذا الوفاء لمشروع الحداثة، فإنَّ هابرماس يُـعَـدُّ اليومَ أهـمَّ فيلسوف معاصر.

سؤال: ما هي فحوى فلسفة هابرماس؟ وما هو مذهبه الفلسفي الجديد الذي جعله أشهر فيلسوف حيّ في الفكر الغربي المعاصر؟

جواب: فلسفة هابرماس هي فلسفة في التواصل، وربما يكون هابرماس هو أول فيلسوف يطرح فلسفة مُـنضَـجة ومتماسكة في التواصل بين الذوات المختلفة في فضاء تواصلي، يكون فيه الجميع متساوين، ويمتلكون حَـقّـاً متساوياً في النقاش العقلاني، بعيداً عن أيّ سلطة كانت، حيث لا سلطة في هذا الفضاء إلا لسلطة العقل، يستطيع أيُّ طرفٍ من أطراف التواصل طرح ما يشاء من آراء داخل الفضاء التواصلي، شريطة أن يكون الرأيُ مُـلـبّـياً لشروط العقلنة ولا شيء آخر.

سؤال: وهل هذا يعني أنَّ كلَّ شيء لا يستجيب لاشتراطات العقل مصيره القمع؟ ألا يُـعَـدُّ هذا إجحافاً بخصوص حرية الاعتقاد، ومصادرة بعض الآراء والاعتقادات التي تصنّف لكونها غير معقلنة؟

جواب: ليس الأمر كذلك، هابرماس يرى أنَّ كلَّ ذات تستطيع أن تتبنّى وتتمسّك بما تشاء من اعتقادات داخل دائرة الذات، حتى لو كانت اعتقاداتٍ صادمةً للعقل، ولكنَّـها عندما تروم إخراجها من دائرة الذات إلى فضاء التواصل العمومي، فيجب عليها تنقيتها من كلّ ما هو غير عقلاني؛ لأنَّ العقل هو القاسم المشترك بين كافة الذوات المشتركة في الفضاء التواصلي العمومي، وهذا الأمرُ يجدُ له تبريراً وسنداً لدى الفيلسوف ديكارت، الذي كان يقول: «إنَّ العقل هو أعدل الأشياء قسمةً بين الناس». وبالتالي فهو أكثر الأشياء التي يمكن أن تجمع الناس.

سؤال: هذا جيد فعلاً، ولكنَّ السؤال هو: ألم تهتـمّ الفلسفة الحديثة بمسألة التواصل هذه؟ فهي برأيي مسألة بدهية.

جواب: للأسف، لقد تأسّست الفلسفة الحديثة منذ ديكارت على الأنا الفردية، على مبدأ «أنا أفكر، فأنا إذن موجود». وهنا تصبح الأنا

المفردة تقف وحيدة في مواجهة العالم أجمع، ويصبح هذا العالم عبارة عن موضوع للأنا، وبالرغم من قناعتنا بوجود ذوات أخرى حولنا، إلّا أنَّنا نتعامل مع هذه الذوات بوصفها مواضيع، ولا نَعُدّهم ذواتاً مثلنا، هذا هو المبدأ الذي درجت عليه الحداثة، وهو الفردانية. وهكذا فإنَّ هابرماس يُقدِّمُ عقلانية جديدة، ويضخُّ دماء جديدة في شرايين الحداثة، يُخرجها من تقوقعها حول الذات، ويُسجّلُ لهابرماس أنَّه أوجد نسخة محدثة من العقلانية الغربية هي العقلانية التواصلية.

سؤال: هذا مدهش حقّاً، وعقلانية هابرماس التواصلية ربما تنسجم مع عالم اليوم القائم على تكثيف الاتصال بين الذوات وتعميق الحوار، ولكن ربما يكون من الضروري تحديدُ المقصود بمفهوم الذات، هل يقصد هابراس الفرد في المجتمع؟

جواب: الذات يمكن أن يكون فرداً في مجتمع يروم التواصل مع أفراد المجتمع المحيطين به، ويبحث عن فضاء تواصلي له قواعده التي تلبّي شروط التواصل الناجح والبنّاء، ويتوفّر على شرط الديمقراطية بعيداً عن أيِّ قمع من أيّ سلطةٍ مهما كانت، هكذا بدأ هابراس في البداية من المجتمع، ولكنَّه طوّر مفهوم الذات لاحقاً؛

لكي تشمل كـلَّ جماعة بشرية تتبنّى رأياً واحداً موحداً، مثل جماعة عرقية أو دينية، وربما تكون الذات تعني دولة، وهكذا صعوداً لآخر توسيع أجراه هابرماس في فكرته عن العالمية (الكوسموبوليتية)، حيث أثبت أنَّ نظريته يمكن أن تعمل في الفضاء الكوسموبوليتي.

سؤال: ما هي تطبيقات هذه النظرية التواصلية على أرض الواقع؟

جواب: دعنا نطرح مثالاً واقعياً يوضِّحُ نظرية هابرماس في التواصل، التي دعاها بنظرية الفعل التواصلي، هابرماس في الوقت الراهن هو أهـمّ منظر فيما يخصّ مستقبل الاتحاد الأوروبي، عندما نُطبِّقُ نظرية هابرماس في الفضاء الأوروبي، فإنَّنا نستطيع اعتبار كلّ دولة قومية، عبارة عن ذات لها اعتقاداتها وهويتها، وثقافتها وتاريخها الخاص بها، ولا أحد يجبر أيَّ دولةٍ بتبنّي أيّ ثقافة أخرى، عندما تشكّـل الاتحاد الأوروبي في العام 1993 وفق معاهدة ماستريخت، كان لا بـدَّ من خلق فضاء تواصلي جديد يجمع الذوات المختلفة، التي هي عبارة عن قوميات مختلفة (إيطالية، فرنسية، ألمانية، .... إلخ)، تتحقق فيه القواسم المشتركة فقط التي يتفق عليها الجميع، هنا تصبح آلياتُ الحوارِ والنقاش التي تتضـمّـنها نظرية هابرماس في الفعل التواصلي، فعّالةً جـدّاً في إنجاح وتقوية لُـحمة الاتحاد،

من خلال إنجاح الفضاء التواصلي، صحيح أنَّ الاتحاد الأوروبي ما زال يعاني من بعض الصعوبات، غير أنَّ المُضيَّ قُدُماً بهدي مبادئ هابرماس، كفيلٌ بتجاوز الصعوبات التي يواجهها الاتحاد.

سؤال: لقد ذكرتَ تيارين من أعداء الحداثة، ولم تذكر الماركسية التي ظلَّتْ تعمل جاهدةً على تحريض المجتمعات الغربية على الثورة، واستطاعت أن تخلقَ معسكراً مضاداً للمعسكر الغربي طوال سبعة عقود.

جواب: من الخطأ الاعتقادُ أنَّ الماركسية من أعداء الحداثة، بل على العكس من ذلك، الماركسية تمثّلُ ذروة المشروع الحداثيّ الغربيّ، حيث وظّف ماركس أكثر أدوات العقل الحداثي نضجاً واكتمالاً في نقده للرأسمالية المتوحشة في القرن التاسع عشر، لقد تركّزَ النقد الماركسي على المشروع الرأسمالي، وليس على المشروع الحداثي، صحيحٌ أنَّ ماركس كان ناقداً كبيراً للفلسفة المثالية، ولكنَّه لم يكن أبداً من أعداء العقل، لقد اعتبر ماركس نفسه مُصحّحاً لمسيرة الحداثة التي انحرفت نحو الفكر المثالي، كما هو واضح في فلسفة هيجل، لقد انتقد ماركس فلسفة هيجل ورأى أنَّ جدل هيجل كان واقفاً على رأسه، وبادر إلى إيقافه على قدميه.

سؤال: هل يمكنُ إيضاح هذه المسألة لكونها تُـمـثّل تحـوّلاً مفصليّاً في مسيرة العقل الغربي نحو الفكر الماديّ؟ فقد تصدّرت الماركسية الفكر الفلسفي الغربي في حقب مختلفة وفي ثقافات متعددة، ما يستلزم تبيان أوجه القطيعة التي أحدثها ماركس مع الفكر المثالي.

جواب: الحقيقةُ أنَّ ماركس هاجم الدياليكتيك الهيجلي الذي رأى أنَّـه دياليكتيك مقلوب؛ لأنَّـه يجعلُ من الفكر المحطة الأولى لكافة أطروحاته، وكان الأحرى به ـ بحسب ماركس ـ أن يبدأ من الواقع نفسه.

سؤال: لاحظتُ أنَّـكَ أدرجت الفرويدية ضمن الفلسفات، مع أنَّ المشهور عنها أنَّها مدرسة في علم النفس، ما هي مُـبـرّراتُ إدراجها ضمن الفلسفات؟

جواب: الواقع أنَّ الفرويدية كانت لها امتدادات خارج الطبّ النفسي، حيث إنَّ نظرية فرويد في التحليل النفسي أثَّـرت بشكل كبير في الفلسفة الأوروبية، وقد تـمَّ توظيفها كآلية فعّـالة في الدراسات النقدية وتحليل النصوص والأعمال الفنية، وقد ظهرت آليات التحليل النفسي في الكثير من أعمال الفلاسفة، مثل جاك لاكان وميشيل فوكو، ومن الملاحظ أنَّ مفهوم اللاوعي أصبح

يُستعمل على نطاق واسع، حيث أصبح للنصِّ لاوعي يجبُ الكشف عنه، وأصبح كذلك للوحة الفنية لا وعي، وظهر مفهوم التحليل النفسي لدى فلاسفة فرنكفورت جميعاً.

سؤال: ما الذي مَــيَّـزَ حقبة الفلسفة المعاصرة عــمّـا سبقها من حقب؟

جواب: امتازت الحقبة المعاصرة بهجرها للكثير من الإشكالات التقليدية في الفلسفة، هذه الإشكالاتُ التي بقيت صامدةً بلا حــلّ، وقد اتجهت الفلسفة المعاصرة لحقل اللغة والألسنيات من أجل صياغة قضاياها صياغة لغوية صحيحة، وتجاوز كلّ سوء الاستعمال الذي ترافق مع الحقبة الحديثة، ومن الملاحظ أنَّ الفلسفات المنظومية الكبرى اختفت في الفلسفة المعاصرة، وكانت الهيجلية هي آخر فلسفة منظومية ينتجها العقل الغربي في القرن التاسع عشر.
لقد اختلفت الفلسفةُ كثيراً في الحقبة المعاصرة، فلم يَـعُـدْ لدينا فلاسفة شموليون يبحثون في كلِّ شيء، الأخلاق ونظرية المعرفة، وعلم الوجود والفنون، وعلم الإنسان، بل ظهر فلاسفة يتفلسفون في مباحث ضيقة ومحددة، وقد صاغ الفيلسوف فرانسوا ليوتار هذه الحقبة بمقولته حول موت السرديات الكبرى، نعم لم يَــعُــدْ هناك

مبرّر لإنتاج سرديات كبرى تصلح لكافة المجتمعات الإنسانية والثقافات؛ لأنَّ القرن العشرين (النصف الثاني منه بشكل خاص)، أصبح متنوّعاً وبأطياف فكرية عديدة شديدة الاختلاف، بحيث يتعذر وضع فلسفة شمولية موحّدة، تنتظم كلُّ هذه الأطياف فيها، وهكذا فإنَّ الفلسفة المعاصرة أقــرَّتْ بالاختلاف والتعدّد والتشظي، في حين كانت الحداثة مثل ساعة كونية تدقُّ في كافة أرجاء الكون.

سؤال: هل الفلسفة تدعو للإلحاد، أو أنها ربما تقود للإلحاد؟

جواب: الإلحاد أو الإيمان قضية اعتقادية بالدرجة الأولى، وليست بالضرورة قضية معرفية أو عقلية، بمعنى أنَّ مَـنْ يعتقد شيئاً، فإنَّه لا يأبه كثيراً للأدلة العقلية أو الشواهد، تاريخ الفلسفة يُثبتُ أنَّ الفلسفة ليست بالضرورة سبباً للإلحاد أو الإيمان، لو أخذنا مثلاً الفلسفة الوجودية التي اشتهرت بوصفها فلسفة إلحادية، ففي داخل هذه الفلسفة نجد فلاسفةً مؤمنين إلى حــدّ التصوّف، مثل سورين كيركجارد، وكارل يسبرز، وبليز باسكال، وجابريل مارسيل، كما نجدُ أيضاً فلاسفة ملحدين من أمثال جان بول سارتر ومارتن هيدغر.

لو كانت الوجودية مثلاً هي فلسفة إلحادية، لكان من المفترض أن

يكون جميع الفلاسفة الوجوديين ملحدين، وهذا هو ديدن الفلسفة في كلِّ زمان ومكان، دورها أن تساعد الإنسان في استعمالِ عقله وسبرِ أغوار الوجود، واكتشافِ الحقائق، ولا شيء أكثر، البعض يقوده تفكيره وتأمّله الفلسفي للإيمان، والبعض يقوده للإلحاد.

سؤال: من خلال استعراضنا لتاريخ الفلسفة الطويل، ثـمّة تساؤلٌ يدور طوال هذا النقاش، حول علاقة الفلسفة بالواقع، إلى أيِّ حَـدٍّ تُـعـبّر الفلسفةُ عن واقع معيش، وإلى أيِّ حَـدّ تُـعـبّر الفلسفةُ عن الحياة؟ وهل يمكن أن تتطابق الفلسفة مع الواقع؟

جواب: لقد أسلفنا أنَّ الفلسفة تعتمد على صياغة المفهوم، والمفهومُ عبارة عن نموذج عموميّ يمثّل أشياءَ في الواقع، أو بعبارةٍ أدقَّ يمثّلُ القواسمَ المشتركة بين هذه الأشياء، وتتفاوتُ نسبة الانطباق مع الواقع بين فلسفة وأخرى، حيث نجدُ التطابق كبيراً في الفلسفات المادية والتجريبية والتاريخية، بينما يكون التطابقُ غامضاً وبعيداً في الفلسفات المثالية وأشكال المنطق الصوري، فعندما نحاولُ أن نجدَ علاقةً بين المنطق بصورته التجريدية والواقع، فإنَّنا نواجه صعوبةً كبيرةً، وهذا ليس مقتصراً على الفلسفة، بل يشمل الرياضيات أيضاً، ففي بعض الأحيان لا نكاد نجدُ علاقةً بين بعض النماذج الرياضية والواقع.

كانت الرياضياتُ مثلاً قد وضعت قيمة رياضية للجذر التربيعي للعدد السالب، دون أن يكون هناك أيُّ مرادف لها في الواقع العمليّ، ولكن بعد مرور فترة من الزمن ظهر تطبيقٌ لها في بعض المسائل الفيزيائية، ودُعــيت بالأعداد التخيّلية، وعلى العموم فإنَّ ضعف العلاقة المباشرة بالواقع، لا يُـعَــدُّ عيباً خطيراً في الفلسفات، فكما أسلفنا، فإنَّ وظيفة الفلسفة هي الانفتاح على الممكنات والآفاق المجهولة، والفلسفة لها نجاحات وانتصارات كثيرة في فتح آفاق جديدة للعلوم، ولو بقيت الفلسفةُ ملاصقةً تماماً للواقع، ومحاذيةً له بالمسير، لما استطاعت فتح هذه الآفاق، وعلينا الانتباهُ أنَّ للفكر نسقَه الخاصَّ به، والذي يجب أن يكون بناؤه الداخلي متسقاً لا تناقض فيه، وهذا هو شرط الفكر الأول، وهو التماسك المنطقي، يمكنُ القولُ إنَّ الفكرَ مستقلٌّ نسبياً ـ وليس تماماً ـ عن الواقع، وهذا الاستقلالُ النسبيّ هو الذي يمنحه القدرة على الانفتاح على العوالم الممكنة والآفاق غير المطروقة.

قائمة المصادر والمراجع:

- صالح، أشرف، (2008) قراءة في تاريخ وحضارة أوربا العصور الوسطى، شركة الكتاب العربي الإلكتروني، بيروت.
- بدوي، عبد الرحمن، (1975)، مدخل جديد للفلسفة، وكالة المطبوعات،الكويت.
- بدوي، عبد الرحمJن، (1984)، موسوعJة الفلسفة ج1، المؤسسJة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- ماكوري، جون، (1982) الوجودية، عالم المعرفة، الكويت.
- جوهر، بلحنافي، وآخرون (2012) حوار الفلسفة والعلم، منشورات الاختلاف، الجزائر.
- بدوي، عبد الرحمن، (1943) خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية،القاهرة.
- جيليز، دونالد، (2009)، فلسفة العلم في القرن العشرين، دار التنوير للنشر، بيروت.
- حازم الببلاوي وآخرون، (2007) حصاد القرن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- الخولي، يمنى، (2012) فلسفة العلم في القرن العشرين، مؤسسة هنداوي،القاهرة.

ـ دولوز، جيل، وغاتاري، فيلكس (1997) ما هي الفلسفة؟، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت.
ـديورنت، ول، (1988) قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت.
ـ رسل، برتراند، (1983)، حكمة الغرب ج1 ، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة،الكويت.
ـ رسل، برتراند، (2016) مشكلات الفلسفة، ترجمة سمير عبدة، دار التكوين،دمشق.
ـ العظم، صادق جلال، (1990) دفاعاً عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت.
ـ كرم، يوسف، (2012)، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للنشر، القاهرة.
ـ كونديرا، ميلان، (1999) فن الرواية، ترجمة بدر الدين عردوكي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق.
ـ هابرماس، يورغن، (1995) القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية، دمشق.

مئةُ سؤالٍ وسؤالٍ

حولَ تاريخِ الفلسفةِ الغربيّة



خمس سلاسل للنشر، متطورة وعصرية، تطلقها وزارة الثقافة الأردنية، تسد النقص في المكتبة المحلية والعربية، منشورات مهمة في حقول معرفية مختلفة، فجاءت سلسلة فكر ومعرفة التي تسعى إلى خلق الوعي والإدراك وتنمية التفكير وفهم الحقائق وسياقات التاريخ والحياة، وتفسير النتائج والتجربة الإنسانية، وخلق التأمل الفلسفي ضمن آليات المنطق والتحليل العلمي. وسلسلة الفلسفة للشباب بهدف تشجيع الأجيال الجديدة للإفادة من مناهج الفلسفة في فهم العالم المعاصر، وتوعية الرأي العام بأهمية الفلسفة، واستخدامها نقديا لمعالجة طروحات العولمة وعصر الحداثة. وسلسلة الكتاب الأول التي تُعنى بنشر الكتاب الأول للمؤلفين؛ كباكورة لأعمالهم المستقبلية، مع مراعاة الإبداعية والشروط الكتابية الناضجة. وسلسلة سرد وشعر التي تُعنى بالكتابات الشعرية والسردية المهمة، المغايرة والمختلفة في الطرح والشكل، ذات الجودة والمكانة في تحقيق إضافة نوعية للمكتبة المحلية والعربية. وسلسلة شغف، تختص بالمخطوطات الموجهة للطفل، شعراً ونثراً، تراعي حاجات الطفل الفكرية والنفسية والوجدانية، وتحقق شروطها الفنية والجمالية والإبداعية.



9 789957 946869



هاتف: 5696218 962 + فاكس: 5691640 962 + ص.ب: 6140 عمّان - الأردن
E-mail:info@culture.gov.jo website:www.culture.gov.jo

هذا الكتاب متوفر على منصة الكتبا الإلكترونية
https://alkutba.gov.jo